System der christlichen Dogmatik.

Zweiter Theil.

Zweite Unterabtheilung.

Die Lehre von der Sünde.

Zweite Unterabtheilung.

Die Lehre von der Sünde und dem in ihr gesetzten Abfall von Gott.

Eintheilung der Lehre von der Sünde.

§ 122.

Die wissenschaftliche Betrachtung des Objects der gegenwärtigen zweiten Unterabtheilung leitet sich für uns durch den von der Erfahrung bestätigten Satz der Offenbarungslehre ein, daß die Sünde wirkliche Thatsache im Bewußtsein des Menschen und der Menschheit sei. Die Form, unter welcher jene Thatsache zur Erscheinung kommt, führt in das innere Wesen der Sünde, d. i. in die Erkenntniß eben dieses Wesens ein. Sofort entsteht die Frage nach dem Woher, d. i. nach dem Ursprung der Sünde: ist sie durch Gott, oder näher, durch den von ihm geschaffenen und geordneten Naturzusammenhang, oder ist sie durch den freien endlichen Geist? Während die göttliche Offenbarung hierüber nur Eine Bestimmung geben, und alles Uebrige aus der Anschauung ausschließen kann, stellt sie zugleich den Fall in die Sünde als ein wirkliches Factum hin, so wie sie nicht unterläßt, die vielfachen Folgen hervorzuheben, die aus der wirklichen Sünde entsprungen sind. Hiedurch sind nun aber auch die Momente angegeben, innerhalb welcher die Lehre von der Sünde vollständig sich abschließt, und es handelt sich somit in ihr

1. vom Bewußtsein der Sünde,
2. vom Wesen der Sünde,
3. vom Ursprung der Sünde,
4. von der wirklichen Sünde, und
5. von den Folgen der Sünde.

Erstes Kapitel.

Vom Bewußtsein der Sünde.

a. Das Bewußtsein der Sünde als geistige Thatsache.

§ 123.

Das Bewußtsein der Sünde kündigt sich in der geistigen Natur so sehr als eine allgemeine Thatsache an, daß der Widerspruch gegen die letztere nur als ein Widerspruch gegen die Wahrheit des Bewußtseins selbst angesehen werden müßte. Und doch gehört die Sünde weder zum Wesen des endlichen Geistes, noch ist es dem letztern unmöglich, durch göttliche Gnade gestützt, ihr nicht zu verfallen.

1. Daß wir mit dem Bewußtsein der Sünde den Anfang machen, kann nicht die Absicht haben, vorerst gleichsam zu untersuchen, ob dieses Bewußtsein in uns vorkomme, oder nicht, so daß, wenn etwa Jemand vorgäbe, es in sich nicht zu finden, er dadurch berechtiget wäre, mit dem Bewußtsein der Sünde auch die Sünde selbst als etwas Wirkliches in sich und überhaupt zu läugnen. Es liegt weder in unserem Streben, die Lehre von der Sünde an subjective Aussagungen über sie zu knüpfen, noch billigen wir die gewiß ganz unrichtige Vorstellung, daß die Sünde nur sei, sofern ein Bewußtsein derselben bestehe.[1]) Vielmehr wird die Frage, die von uns hier aufgeworfen wird, an die göttliche Offenbarung selbst gerichtet, und näher so ausgesprochen, ob in dem durch sie bestimmten allgemeinen Bewußtsein das besondere vorkomme, daß die Sünde in uns wohne, und daß wir Antheil an ihr haben. Was sofort das Weitere angeht, so wird es sich mit diesen Aussagungen der Offenbarung wie mit allen andern verhalten, sie werden an der wirklichen Natur des Menschen ihre Wahrheit nachweisen. In welcher Weise sodann die göttliche Offenbarung das Bewußtsein der Sünde mit einem Grundfactum des freien Geistes in Verbindung bringe und aus diesem Grundfactum jenes Bewußtsein ableite, wird Gegenstand späterer Betrachtung sein. Zugleich wird seines Orts klar werden, daß das Bewußtsein der Sünde weder ein der wahren Natur des Geistes entsprechendes, noch ein an sich nothwendiges Bewußtsein sei, — etwas, was schon aus dem einleuchten muß, was wir früher als die Bestimmung des Geistes erkannt

---

1) Schleiermacher spricht sich (Glaubenslehre I. §. 68, S. 405) dahin aus: „Daß Sünde im Allgemeinen nur ist, sofern auch ein Bewußtsein derselben ist.“

haben, der in seinen Handlungen eben so seiner göttlichen Idee zu entsprechen hat, wie im Ursprunge das Wesen dieses Geistes nur die realisirte Idee desselben war, die alles auch nur irgendwie Böse von sich ausschließt. Dieses Ausgeschlossensein der Sünde aus dem in der göttlichen Idee gesetzten Wesen des Geistes wird es mit sich bringen, daß das Bewußtsein, wenn es der Sünde sich bewußt ist, diese letztere nur als einen Widerspruch mit dem innersten Wesen des Geistes zu erkennen vermag. Mit dem Bewußtsein der Sünde wird übrigens auch schon deßwegen der Anfang zu machen sein, weil in ihm schon alles Uebrige, was die Sünde betrifft, gewissermaßen enthalten ist und sich darstellt. Denn wie in ihm die freie That des Abfalls als eine geschehene sich voraussetzt; eben so ist seine eigenthümliche Natur ein organisches Ineinandersein von dem Wesen und den Wirkungen der Sünde. Im Bewußtsein der Sünde ist alles Andere von und an ihr bereits vorausgenommen: in ihm spiegelt sich das ganze Dasein, Wesen und Leben der Sünde, oder, im empirischen Bewußtsein der Sünde ist Alles zumal gesetzt, was zum Wesen, zu der That und den Resultaten der Sünde gehört. Es ist mit Einem Wort das Bewußtsein, wie es schon Erfahrung gemacht hat, d. i. wie es thatsächlich das Wesen und die Folgen der Sünde erfahren hat, und in dem Allem sich nur selbst erkennt, was die weitere Lehre von der Sünde zu ihrem Inhalte hat.

2. Daß nun aber der creatürliche Geist in dem Zustande, in welchem er sich der Wirklichkeit nach befindet, in seinem Selbstbewußtsein auch das Bewußtsein der Sünde mit antreffe, ist einfache Lehre der Offenbarung, und mit Bestimmtheit ausgesprochen in den Worten: „Wenn wir sagen, wir haben nicht gesündigt, so täuschen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns: bekennen wir aber unsere Sünden, so ist er treu und gerecht, uns unsere Sünden zu vergeben, und uns von aller Untugend zu reinigen. Wenn wir sagen, wir haben nicht gesündigt, so machen wir ihn zum Lügner, und seine Lehre (sein Wort) ist nicht in uns.“ [1]) Diese Stelle enthält ein Mehrfaches. Zuerst ist der Gedanke

1) 1 Joh. 1, 8—10. Vgl. zu dieser Stelle *Augustin.* enarrat. in Psalm. 118. serm. 2; *idem* de verbis Evangel. Joann. 9. serm. 135; *idem* de verb. Apost. Rom. 8. serm. 158; *idem* de verb. Apost. Gal. 6. serm. 164: hier heißt es: Modo interim dum pugnas, dum laboras, dum periclitaris, dic, dic, Dimitte nobis debita nostra. Dic omnino dum pugnas, dic, verum dic, ex animo dic: si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Tu tibi diabolus eris. Nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est. Non

ausgedrückt, daß da, wo das Bewußtsein die Sünde von sich ablehnt, das Wort der göttlichen Offenbarung noch nicht aufgenommen sei,[1]) in keinem Falle aber seine Wirksamkeit entfaltet haben könne, denn die göttliche Offenbarung lehrt eben, daß der creatürliche Geist von Gott abgefallen und sündig geworden sei, und daß ihm dieß schon sein unmittelbares Bewußtsein sage. Durch die letzte Hinweisung ist das zweite Moment, das in der Stelle liegt, schon angedeutet: daß der Geist sündig sei, gehört so sehr zu den Thatsachen seines eigenen Bewußtseins, daß die Sünde in sich läugnen und den Thatsachen des eigenen Bewußtseins widersprechen Eins und Dasselbe ist. Mit diesem zweiten Moment verbindet sich von selbst ein drittes. Denn wer den Thatsachen des eigenen Bewußtseins widerspricht, widerspricht der Wahrheit des Bewußtseins, d. h. demjenigen, was für das Bewußtsein eine wirkliche, unläugbare Wahrheit ist.[2]) Der Geist aber, welcher der Wahrheit und den Thatsachen im Bewußtsein widerspricht, steht in der Lüge, und das ist das vierte Moment. Für den Geist selber ist diese Lüge Täuschung seiner selbst.[3]) Dieser thatsächlichen Lüge und offenbaren Täuschung steht das aufrichtige Bekenntniß der Sünde gegenüber, und das ist das fünfte Moment. Das Bekenntniß der Sünde ist eben so aus der Wahrheit, wie das Abläugnen derselben aus der Lüge und der

---

enim verum dicimus, dicendo nos non habere peccatum, cum hic non simus sine peccato. Dicamus ergo veritatem, ut aliquando inveniamus securitatem. Sit veritas in pugna, ut adquiratur securitas in victoria. Tunc fiet: Ubi est mors aculeus tuus? Aculeus enim mortis est peccatum. — *Idem* de verbis epist. I Joannis 1, 8. 9. serm. 181. Nachdem unsere obige Stelle wörtlich angeführt ist, fährt Augustinus fort: His verbis docuit beatus Joannes, immo ipse Dominus Jesus non se tacens per Joannem, neminem in ista carne, in isto corruptibili corpore, in ista terra, in isto maligno saeculo, in ista vita tentationibus plena, neminem hic vivere sine peccato. *Absoluta* sententia est, nec expositione indiget: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus.* Quis est enim, qui non habet peccatum? Sicut Scriptura dicit, Nec infans, cujus est vita diei unius super terram. Talis parvulus peccatum non fecit, sed de parentibus traxit. Ergo nullo modo quisquam potest dicere, non se habuisse peccatum. — *Idem* de perfectione justitiæ hominis c. 21: Quisquis autem dicit, post acceptam remissionem peccatorum ita quemquam hominem juste vixisse in hac carne, vel vivere, ut nullum habeat omnino peccatum, contradicit apostolo Joanni, qui ait: *si dixerimus etc.* Non enim ait, habuimus, sed, habemus.

1) 1 Joh. 1, 10: sein Wort ist nicht in uns.

2) 1 Joh. 1, 8: die Wahrheit ist nicht in uns.

3) 1 Joh. 1, 8: Wenn wir sagen, wir haben nicht gesündigt, so täuschen wir uns selbst.

Täuschung ist. Weil aber das Bekenntniß der Sünde aus der Wahrheit und ein Theil von ihr ist, liegt in ihm schon neben Anderm ein Grund der Hoffnung zur Begnadigung durch Gott.[1]) Der mit der Wahrheit durch das Bekenntniß derselben noch zusammenhängende Geist hat in eben diesem Zusammenhange auch noch einen andern Zusammenhang, den mit Gott, durch Beides aber die Gewähr, von dem Bekenntnisse der Wahrheit in die Wahrheit des Seins eingeführt zu werden. Eben so erscheint durch das Bekenntniß der Sünde der Zusammenhang mit der göttlichen Idee in sofern als ein nicht völlig abgebrochener, als das Bekenntniß nicht nur ein Zeugniß gegen die Lüge und für die Wahrheit ist, sondern auch mit einer gewissen Freudigkeit sich verbindet, aus dem Zustande der Lüge herauszutreten und das wahre, der Idee entsprechende Sein als ein sein eigenes zu haben. Das ist der Grund, warum nach dem Willen der Offenbarung zu jeder Zeit auf das Bekenntniß so viel Gewicht gelegt wurde.[2]) Nur ein Uebermaaß von Sünde kann auf Augenblicke das Bewußtsein der Sünde unterdrücken,[3]) nach welchen es aber nur um so schreckenhafter erwacht. Das sechste und letzte, mit dem zweiten und dritten zusammenhängende Moment liegt darin, daß durch die Läugnung der Sünde Gott eben so zum Lügner gemacht wird, wie der Läugnende selber gegen die Thatsachen und gegen die Wahrheit des eigenen Bewußtseins Zeugniß ablegt.[4])

1) Siehe obige Stelle 1 Joh. 1, 9.: Bekennen wir aber unsere Sünden, so ist er treu und gerecht, uns unsere Sünden zu vergeben, und uns von aller Ungerechtigkeit zu reinigen.

2) 3 Mos. 16, 21. 26, 40. Nehem. 9, 2. Ps. 32, 3—5.: Weil ich schwieg, verzehrte sich mein Gebein, durch mein Stöhnen den ganzen Tag. Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand; mein Lebenssaft vertrocknete, wie in Sommerdürre. Da bekannte ich dir meine Sünde, und hehlte nicht meine Schuld; ich sprach: gestehe ich meine Missethat Jehovah! Und so vergabst du meiner Sünden Schuld. Sir. 4, 31.: Schäme dich nicht, deine Sünden zu bekennen. Jak. 5, 16.: Bekennet einander eure Sünden! *Ambros.* de interpretatione Job l. I. c. 6. n. 19: Ergo peccator fateatur, impius ingemiscat justus non se erigat et extollat; ne per arrogantiam fructum justitiæ amittat. — *Idem* de paradiso c. 14. n. 71: Veniabilis culpa, quam sequitur professio delictorum. Ideo non desparata mulier (Gen. 3, 13.), quæ non reticuit Deo, sed magis confessa peccatum est, quam medicabilis secuta sententia est. — *Idem* de Cain et Abel l. I. c. 9. n. 34: Hic enim justificatur, qui peccatum proprium confitetur.

3) *Ambros.* de paradiso c. 15. n. 75: Multi enim propter nimias iniquitates non suscipiunt peccati conscientiam.

4) Augustinus verbindet dieses sechste Moment mit dem fünften, dem des Bekenntnisses; tract. I. in epistol. Joann. c. 1. Zu Joh. 1, 8. 9. bemerkt Augustinus: Ergo si te confessus fueris peccatorem, est in te veritas: nam ipsa

3. Das Bewußtsein der Sünde ist ein allgemeines. Wie es im abgefallenen höhern Geiste wohnt und ein Erzittern der innersten Natur desselben bewirkt; [1]) so wohnt es gleicherweise auch in jedem Menschen. Das Ich des Bewußtseins dieses Individuums ist in diesem Betreff nur das Du des Bewußtseins eines andern und eines jeden andern Individuums. Wie die Sünde mit ihren Folgen Alle ergriffen hat; so trägt auch Jeder das Bewußtsein der Sünde in sich. Ist auch dieß Lehre der positiven Offenbarung, [2]) und stützt sich hierauf die daraus hervorgegangene Anschauung der Kirchenväter, welche übrigens, im Sinne derselben Offenbarung, die Möglichkeit festhalten, nicht sündigen zu können, wenn der durch göttliche Gnade gestützte freie Geist nicht sündigen will; [3])

---

veritas lux est. Nondum perfecte splenduit vita tua, quia insunt peccata; sed tamen jam illuminari coepisti, quia inest confessio peccatorum . . . Non tantum praeterita, sed et si qua forte contraximus ex hac vita: quia non potest homo quamdiu carnem portat, nisi habere vel levia peccata: sed ista levia quæ dicimus, noli contemnere. Si contemnis, quando appendis, expavesce, quando numeras. Levia multa faciunt unum grande: multæ guttæ implent flumen: multa grana faciunt massam. Et quæ spes est? Ante omnia confessio: ne quisquam se justum putet, et ante oculos Dei qui videt quod est, erigat cervicem homo, qui non erat et est. Ante omnia ergo confessio, deinde dilectio: quia de caritate quid dictum est? Caritas cooperit multitudinem peccatorum. . . . Dic hominibus, quod es, dic Deo, quod es. Quia si non dixeris Deo quod es, damnat Deus quod in te inveniet. Non vis ut ille damnet? tu damna. Vis ut ille ignoscat? tu agnosce, ut possis Deo dicere: Averte faciem tuam a peccatis meis. Dic illi etiam illa verba in ipso Psalmo (Ps. 50): *Quoniam iniquitatem meam ego cognosco*. . . . Si dixeris: Non peccavi, illum (Deum) facis mendacem cum te vis facere veracem. Unde fieri potest, ut Deus mendax sit, et homo verax; cum contradicat scriptura: Omnis homo mendax, Deus solus verax? Ergo Deus per seipsum verax, tu per Deum verax; nam per te mendax.

1) Jakob. 2, 19.: Du glaubst, daß nur Ein Gott sei. Gut! aber auch die Teufel glauben das und zittern.

2) 1 Mos. 6, 5.: Da sah Jehovah, daß groß war die Bosheit der Menschen auf Erden, und daß alles Gebilde der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag (vgl. 8, 21.). Ps. 143, 2.: Vor dir ist kein Lebendiger gerecht. Sprüch. 20, 9.: Wer darf sagen: ich habe lauter erhalten mein Herz, ich bin rein ohne Fehl! Predig. 7, 20.: Es ist kein Mensch gerecht auf Erden, der das Gute thue und nimmer fehle. Röm. 3, 23.: Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott. Röm. 3, 9.: Wir haben ja schon bewiesen, daß sowohl Juden als Heiden, ohne Unterschied, Sünder sind. Röm. 3, 19.: Jeder muß verstummen und alle Welt muß sich vor Gott schuldig erkennen. Jakob. 3, 2.: Wir fehlen Alle mannigfaltig.

3) Mehreres, was aus den Vätern hier seine Stelle finden würde, versparen wir auf die Lehre von der Erbsünde. Hier nur Folgendes: *Basil.* hom. de poenitentia: ἀνθρώπων οὐδεὶς ἀναμάρτητος. *Athanas.* de incarnat. Verbi contra

so gibt das natürliche Bewußtsein des ganzen Heidenthums der posi=

Samosat. το γαϱ (der Ausspruch der Schrift nämlich), *οὐκ ἐστι δικαιος ἐπι της γης, ὁς ποιησει το ἀγαθον, και οὐχ ἁμαϱτησεται, κοινον δηπου κατα παντων ἀνθϱωπων ἐστι*. *Chrysost.* homil. de terræ motu, Divite et Lazaro: *ἀμηχανον τοινυν εἰναι ἀνθϱωπον τινα ἀναμαϱτητον*. *Cyrill. Alex.* l. IV. de adoratione: *νοσει ἡ φυσις, το μη δυνασθαι παντελως ἀμοιϱειν ἁμαϱτιας*. *Idem* l. XV. de adoratione: *ἀπηλλαχθαι παθων εἰς ἁπαν οὐ του παϱοντος καιϱου, πϱεποι δ' εν αἰωνι τῳ μελλοντι, καθ' ὁν ἐκ βαθϱων ἡ ἁμαϱτια κατασεισθησεται, καί εἰς ἀλωβητον παντελως μεταχωϱησομεν βιον*. *Macar. Aeg.* hom. XVII: *οὐδεις των ἐχεφϱονων τολμα εἰπειν, ὁτι συνουσης μοι της χαϱιτος το ὁλον ἠλευθεϱωμαι της ἁμαϱτιας*. Makarius bringt den Gedanken, daß in Jedem die Sünde mit ihrem Bewußtsein sei, sehr oft mit der Frage in Verbindung, ob der Mensch auch jetzt, da die götliche Gnade erschienen, nicht ohne Sünde sei. Und er antwortet, statt auf die Möglichkeit einzugehen, stets mit der Wirklichkeit. So hom. VIII: „Ich wenigstens bekenne, daß mir kein ganz vollendeter, kein ganz entledigter, durchaus freier Christ bekannt sei; habe er gleich Ruhe gefunden durch Gottes Gnade, seien ihm auch Offenbarungen geschehen, habe er gleich verborgene Geheimnisse geschaut, habe er auch die Süßigkeit der Gnade im Uebermaaße gekostet, dennoch haftet in ihm die Sünde. Täuschen kann sich solcher freilich sehr leicht, denn eine Gnade= und Lichtfülle beseligt ihn; leicht hält er das für Vollkommenheit, für gänzliche Freiheit, was Wirkung und Kraft der Gnade in ihm ist. Nein! hier ist noch nicht volle Freiheit, denn auch ich kann hievon aus Erfahrung sprechen, auch ich stand einmal auf dieser Stufe, aber ich habe es erfahren und gelernt, daß es keinen vollkommenen Menschen gebe." Wie wenig aber Makarius geneigt sei, die Möglichkeit der vollendeten Tugend des unter der Gnade stehenden Geistes in Abrede zu stellen, geht aus hom. XV. hervor, wo es heißt: „Du bist deßwegen sein (Gottes) Gleichniß und Ebenbild, weil du frei bist, ein Gott, weil du, wie er, thun kannst, was du willst. Du hast deinen freien Willen, und kannst dich verderben und ändern, wenn du willst; dir steht es frei, Gotteslästerer, Giftmischer, Mörder zu werden und zu sein. Niemand hält dich auf, Niemand hindert dich. Auch kannst du Gott gehorchen, wenn du willst, den Weg der Gerechtigkeit einschlagen, die Lüste besiegen, Herr deiner Leidenschaften sein, wenn du willst: denn ein frei geschaffener Wille, wenn er fest darauf besteht und Widerstand leistet, kann alle Anfälle der Sünde, alle schimpflichen, bösen Lüste bezwingen." Dem Makarius stimmt Augustinus bei. Epist. 157 (al. 89) ad Hilarium: c. 1: Si ergo quaeris utrum in hac vita quisquam ita justitiæ perfectione proficiat, ut hic sine ullo vivat omnino peccato: attende quid dixerit Joannes apostolus: *Si dixerimus* etc. Si ergo illi, de quibus mihi scripsisti, se dicunt esse sine peccato; vides quia seipsos decipiunt, et veritas in eis non est. Si autem se esse peccatores fatentur, ut Dei misericordiam possint mereri, compescunt se ab aliis etiam decipiendis, quibus hanc superbiam persuadere conantur. Omnibus enim necessaria est oratio dominica, quam etiam ipsis arietibus gregis, id est Apostolis suis Dominus dedit, ut unusquisque Deo dicat: *dimitte nobis debita nostra* etc. Cui enim haec in oratione verba necessaria non fuerint, ipse hic sine peccato vivere pronuntiandus est. Quales si aliquos futuros Dominus praevideret, meliores utique quam exstiterunt ejus Apostoli, aliam orationem illos doceret, qua non peterent dimitti sibi peccata, quibus in baptismo fuerant omnia jam dimissa. — *Idem* in tract. XLI. in Joann. Evang.

tiven Lehre nur ein bestätigendes Zeugniß für ihre innere Wahrheit.[1])

c. 8. n. 9: Quemlibet valde justum discutias in hac vita, quamvis jam sit dignus justi vocabulo, non est tamen sine peccato. Daraus folgt aber noch nicht die Unmöglichkeit, mit der Gnade Gottes ohne Sünde zu leben, vielmehr muß das Letztere für eine Möglichkeit gehalten werden, *August.* de natura et gratia, contra Pelag. c. 42: Neque de ipsa possibilitate contendo, cum sanata et adjuta hominis voluntate possibilitas ipsa simul cum effectu in sanctis proveniat, dum caritas Dei, quantum plenissime natura nostra sana atque purgata capere potest, diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Sehr wichtig ist folgende Bestimmung, Retract. l. I. c. 37: Quod dixerim, fieri posse ut sit homo sine peccato, si voluntas ejus non desit, ope adjuvante divina, quamvis nemo tam perfectæ justitiæ in hac vita vel fuerit, vel sit, vel futurus sit. Die Möglichkeit des Nichtsündigens ist also festzuhalten, wenn auch das empirische Leben überall die Wirklichkeit der Sünde hinstellt. Cfr. de spiritu et littera, ad Marcelinum c. 35: Tu autem quid mihi proposueris, et quid tam longo disputationis hujus opere effecerimus adverte. Movit te certe quemadmodum dictum fuerit, fieri posse, ut sit homo sine peccato, si voluntas ejus non desit, ope adjuvante divina, quamvis nemo tam perfectæ justitiæ in hac vita fuerit, vel sit, vel futurus sit. Sic enim hoc ipsum in illis prius ad te conscriptis libris proposui: Si a me quaeratur, utrum homo sine peccato possit esse in hac vita: confitebor posse per Dei gratiam, et liberum ejus arbitrium . . . Tibi autem absurdum visum est, sine exemplo esse rem quæ fieri potest. Hinc exorta est hujus libri quaestio, ac per hoc ad nos pertinebat ostendere, fieri posse aliquid, quamvis desit exemplum. Nach einigen Hinweisungen auf Matth. 26, 53. 5 Mos. 3, 3. Richt. 2, 3. Weish. 16, 24. Mark. 11, 23. heißt es weiter: Ecce quemadmodum sine exemplo est in hominibus perfecta justitia, et tamen impossibilis non est. Fieret enim, si tanta voluntas adhiberetur, quanta sufficit tantæ rei. Ambrosius scheint den härtesten Ausdruck für die Unmöglichkeit in den Worten zu suchen: nec unius diei infans mundus esse Scripturæ testimonio declaratur, *apolog. David.* l. I. c. 4. n. 15. Die aus Hiob 14, 5. und von Samson, so wie von Jephta hergenommenen Beispiele erweisen zwar jene Unmöglichkeit nicht; es geht aber bald aus den übrigen Schriften des Ambrosius hervor, daß er nicht die Möglichkeit des Nichtsündigenkönnens, sondern die Wirklichkeit im Auge habe, auf dieser aber um so fester beharre; *exposit. in Psalm. 118*, n. 27: Quod lapsum fateris, in eo tibi cum omnibus commune consortium est: quia nemo sine peccato: negare hoc sacrilegum est; solus enim Deus sine peccato est. Confiteri hoc Deo, impunitatis remedium est. Die Schrift, in welcher Ambrosius die Unmöglichkeit des Nichtsündigenkönnens ausgesprochen haben soll, existirt nicht mehr; vgl. *Augustin. de gratia Christi contra Pelag. et Coelest.* c. 49. Augustinus kommt auf seinen Grundgedanken stets wieder zurück; so *de peccatorum meritis et remissione* l. II. c. 6: His atque hujusmodi aliis innumerabilibus testimoniis dubitare non possum, nec Deum aliquid impossibile homini præcepisse, nec Deo ad opitulandum et adjuvandum, quo fiat quod jubet, impossibile aliquid esse. Ac per hoc potest homo, si velit, esse sine peccato, adjutus a Deo.

1) Wie das Bewußtsein der Sünde in den verschiedenen Religionen schon von der untersten Stufe an sich entwickle, habe ich im ersten Theile meiner theologi-

4. Das bisher beschriebene Bewußtsein ist im Menschen (vor seiner vollkommenen Erlösung) ein stetiges. Die Stetigkeit desselben drückt

schen Encyklopädie dargestellt, worauf ich verweise: siehe die §§ 264, 299, 300, 301, 308, 319, 342—346. Sehr merkwürdig ist hinsichtlich des indischen Religionssystems eine Stelle aus dem Ezour=Vedam, c. 1. Hier spricht Biache: „Der unselige Zeitraum (der des Abfalls), in welchem wir leben, ist der Zeitraum der Sünde, allgemein ist das Verderben geworden. Es ist ein grenzenloses Meer, das Alles überwältigt hat; kaum, daß man in demselben noch einige wenige tugendhafte Seelen obenauf schwimmen sieht. Alles Uebrige ist mit fortgerissen; Alles ist verdorben." Geht die Geschichte der griechischen Philosophie in der Regel bis auf die orphische Weisheit zurück; so ist es gerade eine von dieser ausgehende Bestimmung, der Leib sei der Seele als Grab und Fessel zur Strafe für die Sünde gegeben, *Plat.* Cratyl. p. 400: *και γαρ σημα τινες φασιν αὐτο (το σωμα) εἶναι της ψυχης, ὡς τεθαμμενης ἐν τῳ νυν παροντι . . . δοκουσι μεντοι μοι μαλιστα θεσθαι οἱ ἀμφι Ὀρφεα τουτο το ὀνομα, ὡς δικην διδουσης της ψυχης, ὧν δη ἑνεκα διδωσι· τουτον δε περιβολον ἐχειν, ἱνα σωζηται, δεσμωτηριου εἰκονα.* Daß Plato eine Präexistenz der Seele und einen jenseitigen Abfall gelehrt habe, den im Diesseits Alle büßen, haben wir schon früher gesehen, Dogmat. III. § 86. S. 415, 416. Nach Philolaus ist aber dieß die Anschauung uralter heidnischer Theologie, Philol. bei Böckh; vgl. *Clem. Alexandr.* Stromat. l. III. c. 3. p. 518: *ἀξιον δε και της Φιλολαου λεξεως μνημονευσαι· λεγει γαρ ὁ Πυθαγοριος ὡδε· μαρτυρεονται δε και οἱ παλαιοι θεολογοι τε και μαντεις, ὡς δια τινας τιμωριας, ἁ ψυχα τῳ σωματι συνεζευκται και καθαπερ ἐν σωματι τεθαπται*, und *Theodoret.* Graec. affect. cur. V. 821. ed. Schulz. Wer die orphisch=pythagoräisch=platonische Lehre nur etwas genauer kennt, weiß, daß nach ihr die Sünde, für welche im diesseitigen Leben gebüßt wird, eine rein geistige That war, was auch nach Plato der Thracier Zamolxis ausdrücklich bemerkt, der selbst die körperlichen Uebel ursprünglich von der Seele ausgehen, wie überhaupt alles Böse für den Menschen aus sündiger Geistesthat entstehen läßt, *Plat.* Charmid. p. 156: *παντα γαρ ἐφη (ὁ Ζαμοξις) ἐκ της ψυχης ὡρμησθαι και τα κακα και τα ἀγαθα τῳ σωματι και παντι τῳ ἀνθρωπῳ, και ἐκειθεν ἐπιρῥειν ὡσπερ ἐκ της κεφαλης ἐπι τα ὀμματα. δειν οὐν ἐκεινο και πρωτον και μαλιστα θεραπευειν.* Nach Cebes trinken Alle, die ins Leben eintreten, den Irrthum, nur die Einen mehr, die Andern weniger: Cebetis Thebani tabula, cum notis Wolfii, Casauboni et alior. ed. a Gronov. recens. et illustr. Schrœder. Delphis 1723, (mit dem Enchiridion des Epiktet) p. 170, 171: *ἀπατη καλειται, φησιν, ἡ παντας τους ἀνθρωπους πλανωσα. Εἰτα τι πραττει αὐτη; Τους πορευομενους εἰς τον βιον ποτιζει τῃ ἑαυτης δυναμει. Τουτο δε τι ἐστι το ποτον; Πλανη, ἐφη, και ἀγνοια. Εἰτα τι; Πιοντες τουτο, πορευονται εἰς τον βιον. Ποτερον οὐν παντες πινουσι τον πλανον, ἠ οὐ; Παντες πινουσιν, ἐφη, ἀλλ' οἱ μεν πλειον, οἱ δε ἡττον.* Seneca spricht das Bewußtsein der Sünde als ein allgemeines oftmals aus. So *de clementia* l. I. c. 6: Peccavimus omnes: alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte impulsi, aut aliena nequitia ablati: alii in bonis consiliis parum fortiter stetimus, et innocentiam inviti ac renitentes perdidimus. Nec delinquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus. *De ira* l. II. c. 27: Si volumus aequi omnium rerum judices esse, hoc primum nobis suadeamus: neminem nostrum esse sine culpa.... Quis est iste, qui se

sich aus in dem stets gegenwärtigen, nie unterbrochenen Gedächtniß der Sünde und der Schuld.[1]) Beide, Sünde und Schuld, stellen

profitetur omnibus legibus innocentem? *De beneficiis* l. I. c. 10: Itaque sic finiamus, ne in nostro saeculo culpa subsidat. Hoc majores nostri questi sunt, hoc nos querimur; hoc posteri nostri querentur, eversos esse mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne fas labi. Nach Aufzählung mehrerer Laster heißt es: Ceterum idem semper de nobis pronunciare debebimus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adjiciam, et futuros esse. Erunt homicidæ, tyranni, fures, adulteri, raptores, sacrilegi, proditores. In einem Briefe an Lucilius sagt Seneca: Illud, mi Lucili, non est quod te impediat, quominus de nobis bene speres, quod malitia jam nos tenet, quod diu in possessione nostri est. Ad neminem ante bona mens venit, quam mala. Omnes praeoccupati sumus virtutes discere, vitia dediscere. Sed eo majore animo ad emendationem nostri debemus accedere, quod semel traditi boni perpetua possessio est. *Cicero* sagt Tusculan. quaestion. l. III. c. 1: Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum: quæ si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Nunc autem, simul atque editi in lucem, et suscepti sumus, in omni continuo pravitate, et in summa opinionum perversitate versamur: ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Cum vero parentibus redditi, id est, magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimus erroribus, ut vanitati veritas, et opinioni confirmata natura ipsa cedat. Mit der Philosophie stimmt die Geschichte überein. Thucydides sagt de bello Pelop. l. III. c. 45: „In den Staaten ist auf viele Vergehungen Todesstrafe gesetzt; dennoch lassen sich Leute durch die Hoffnung verleiten, solche zu wagen, und Keiner pflegt sich in eine solche Gefahr zu stürzen, der sein Leben bei dem schlimmen Unternehmen davon zu bringen verzweifelt... Es liegt in der Natur der Dinge, daß überall Vergehungen gegen Einzelne und den Staat vorkommen, und es gibt kein Gesetz, das solche ganz verhindern könnte." Die Dichter würden das Leben falsch geschildert haben, hätten sie vergessen, zu bemerken, daß es in der Wirklichkeit von der Sünde durchzogen ist. Nach Sophokles ist es ein allen Menschen Gemeinsames, zu sündigen: Antigone v.v. 1023, 1024: *ἀνθρωποισι γαρ τοις πασι κοινον ἐστι τοὐξαμαρτανειν.* Die Allgemeinheit des Bewußtseins der Sünde leuchtet endlich ein aus den heidnischen Sühn- und Reinigungsfesten: *Homer.* Iliad. I, 313 sqq. Odyss. VI, 266. XXII, 480 sqq. *Eurip.* Iphig. Taur. 381. *Theophr.* Char. 16. *Diog. Laert.* IV, 56. VIII, 33. *Plat.* Crat. 405. A. Legg. IV, 716. D. *Aeschyl.* Eum. 270. *Apollon. Argon.* IV, 700. *Plutarch.* Qu. Rom. 68. *Ovid.* Metam. XV, 325. *Vitruvius* VIII, 3., wobei Sündenbekenntnisse nicht mangelten. *Plutarch.* de superstit. c. 6. Apophth. Lac.

1) 1 Mos. 41, 9.: Ich gedenke heute meiner Sünde. Sir. 8, 6.: Gedenke, daß wir Alle in Schuld sind. Dieses Gedächtniß der Sünde ist auch da ausgedrückt, wo es im negativen Sinne auf Gott bezogen, wo dieser z. B. angefleht wird, unserer Sünde nicht zu gedenken; so Ps. 25, 7.: Gedenke nicht der Sünden meiner Jugend und meiner Missethaten. Ps. 79, 8.: Gedenke nicht unserer frühern Missethat. Tob. 3, 3.: Gedenke nicht meiner oder meiner Väter Missethat. Auch beziehen wir hieher Jes. 43, 25.: Ich, ich bin es, der deine Missethaten getilgt um meinetwillen, und deiner Sünden gedenke ich nicht. Jer. 31, 34.: Ich werde vergeben ihre Missethat,

sich unaufhörlich dem Auge des Geistes dar [1]) und ergreifen diesen in seinem Innersten. Das so bestimmte Bewußtsein der Sünde bleibt aber nicht einfaches Bewußtsein, sondern ist von entsprechenden Erscheinungen begleitet, die sich in eigenthümlichen Formen kund geben.

b. Das Bewußtsein der Sünde als Bewußtsein eines innern Widerspruchs und Zwiespaltes.

§ 124.

Das Bewußtsein der Sünde, welches sich im Geiste als eine Thatsache ankündigt, gibt sich mit gleicher Thatsächlichkeit in seiner Aeußerung als Widerstreit zwischen dem höhern und dem niedern Ich, zwischen Geist und Fleisch, Erkennen und Wollen, oder Wollen und Vollbringen zu erkennen.

1. Das Bewußtsein der Sünde ist nicht bloßes Bewußtsein, kein leeres Wissen um Etwas, das in uns nur ist: es geht nicht auf in der reinen Erinnerung daran, daß wir die Sünde in uns tragen, oder daß unser Geist Antheil an der Sünde genommen hat. Vielmehr hat das Bewußtsein der Sünde einen Inhalt, dieser aber einen sehr bestimmten Charakter. Und dieser Inhalt ist selbst wieder nicht etwas Todtes, sondern ein Lebendiges und ein das ganze geistige Leben innerlich und äußerlich Bewegendes. Wie das Bewußtsein der Sünde an sich selbst Thatsache ist; so besteht diese Thatsache selbst wieder mit und in andern Thatsachen. Zu diesen Thatsachen gehört allererst der innere Widerspruch. Das Bewußtsein der Sünde als solches tritt zugleich als Bewußtsein eines Zwiespaltes auf, der unmittelbar mit der Sünde selber in das Innere des Geistes gedrungen ist. Diese andere Thatsache ist von der ersten um so weniger ablösbar, und stellt sich, sofern nur die erste in Wirklichkeit da ist, mit um so größerer Nothwendigkeit hin, je mehr die zweite nur die zu ihrer Entwicklung und Aeußerung gekommene erste ist, so daß, wo nur ein Bewußtsein der Sünde besteht, in dieses Bewußtsein auch das des innern Widerspruches

---

und ihrer Sünden nicht ferner gedenken. Ezech. 18, 22.: Alle seine Missethaten, die er verübt, sollen ihm nicht gedacht werden.

1) Ps. 51, 5.: Meine Missethat kenne ich, und meine Sünde ist mir stets vor Augen. *Isidor. Hispal.* de summo bono l. II. c. 24: Bonum est homini, semper ante oculos propria habere delicta, secundum Psalmographi sententiam: *Et peccatum meum ante me est semper.* Sicut enim non oportet reminisci peccati affectum; sic semper necesse est unumquemque suum in flendo commemorare peccatum.

eingeschlossen ist. Dieser enge Zusammenhang der andern Thatsache mit der erstern wird um so weniger auffallen, je leichter an sich schon, selbst abgesehen von der göttlichen Offenbarung, die Einsicht zu gewinnen ist, daß die Sünde, welche im Bewußtsein thatsächlich vorkommt, schon durch ihr einfaches Vorhandensein die andere Thatsache, die des Widerspruchs, um so gewisser erzeugt, je mehr ihr innerstes und eigentlichstes Wesen den Widerspruch setzt und im Grunde selbst schon ist. Der Zwiespalt ist durch die Sünde selbst, ist Folge einer Handlung, die als sündige den Widerspruch eben so zu ihrem eigentlichsten Wesen hat, wie sie sich selbst unter Anderem auch deßwegen fortsetzt, um den Widerspruch fort und fort setzen zu können. Wir haben den innern Widerspruch von einer mehrfachen Seite anzusehen. Zuerst ist er einfache Thatsache des Bewußtseins. Sodann ist er die Folge einer vorausgegangenen That und die Strafe derselben.[1]) Endlich drittens zeugt er sich selbst eben so fort, wie er für sich Product einer That und Handlung ist. Dieses Sichfortzeugen ist eben so ein stetes Widersprechen, wie das Bewußtsein der Sünde selbst ein stetiges ist. In der That des Widersprechens sowohl, als in der steten Fortsetzung des Widerspruchs offenbart sich, dem Charakter des Todten gegenüber, die Lebendigkeit und die innere Bewegung des ganzen Sündenverhältnisses. Das Widersprechen, von dem hier die Rede ist, wird ein Kämpfen, Streiten (στρατευειν) genannt.[2]) Elemente, die zum Wesen der Natur gehören und in Vereinigung mit einander dieses ausmachen, gerathen in Zwiespalt mit einander und befeinden sich gegenseitig. An was aber und wie sich der genannte Kampf verlaufe, ist nunmehr zu sehen.

2. Der Widerstreit im Innern ist, wenn nach seiner Quelle gefragt wird, im Grund nur Einer, denn er wird überall durch die Sünde gesetzt, aber er stellt sich in verschiedenen Weisen dar. Zunächst ist aber der durch die Sünde gesetzte und durch die Sünde sich fortsetzende Widerstreit ein Widerstreit zwischen Ich und Ich, d. i. zwischen dem höhern und dem niedern Ich, zwischen Geist und Fleisch, zwischen Erkennen und Wollen, oder Wollen und Vollbringen. Die hier geltende Hauptstelle des Neuen Testaments lautet wörtlich: „Wohl wissen wir, daß das Gesetz geistig ist; allein ich bin fleischlich, ein Sklave

---

1) Das Letztere hebt Isidor von Sevilla sehr gut in der Schrift de summo bono l. I. c. 13 hervor: Divisio et pugna ut sit in hominis animo, *poena peccati* est.

2) Jakob. 4, 1. 1 Petr. 2, 11.

der Sünde. Denn was ich thue, ist mir selbst unbewußt, weil ich nicht thue, was ich will; vielmehr das Böse, das ich hasse, thue ich. Indem ich nun das thue, was ich selbst nicht billige; so gebe ich dem Gesetze das Zeugniß, daß es gut sei. Ich selbst bin es also doch eigentlich nicht, der so wirkt, sondern die mir inwohnende Sünde. Ja ich weiß, daß in mir, d. h. in meinem Fleische, das Gute nicht wohnt. Zwar liegt das Wollen mir nahe, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht. Denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern ich thue das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das, was ich nicht will, thue; so bin nicht ich, sondern die in mir wohnende Sünde ist da wirksam. Ich finde also, wenn ich das Gute thun will, das Gesetz, daß das Böse mir anklebt. Denn nach dem innern Menschen pflichte ich dem göttlichen Gesetze bei. Aber ich bemerke in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetze meines Geistes entgegen ist und mich zum Sklaven des Sündengesetzes macht, das in meinen Gliedern herrscht." [1]) Zu diesen Schriftstellen sind noch jene zu rechnen, die da aussagen, daß die Seele mit dem Leben hadere, [2]) daß das Fleisch wider den Geist gelüste, daß sich beide gegenseitig widerstreben, [3]) daß der Geist willig, das Fleisch aber schwach sei. [4]) Wir haben die obige Hauptstelle schon in der Lehre vom Gewissen in nähere Betrachtung gezogen und berufen uns auf die dortigen Erörterungen. [5])

3. Die Grundanschauung hat zu ihrem Gegenstande die Zuständlichkeit des Ich. Es ist dieß jene gegenwärtige Zuständlichkeit, in welcher das Ich sich nach dem unmittelbaren Bewußtsein so findet, wie in ihm die Sünde wohnt, und wie es sich durch die wirksame Macht der Sünde bestimmt weiß. [6]) Die Macht der Sünde wirkt nun aber vor Allem eine Theilung des Ich. Das Ich, wie es den ganzen Menschen, und demnach diesen als Einheit von Leib und Seele darstellt, welche letztere wiederum für sich eine Einheit von

---

1) Röm. 7, 14—23.

2) Hiob 10, 1. Meine Seele hadert mit meinem Leben.

3) Gal. 5, 17. Das Fleisch gelüstet wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch; beide widerstreben einander, daß ihr, was ihr wollet, nicht thut.

4) Matth. 26, 41. Mark. 14, 38.

5) Dogm. III. § 114, S. 667—687.

6) Dahin gehören folgende Aussprüche: Röm. 7, 14. Ich bin ein Sklave der Sünde. 7, 17. Ich selbst bin es doch eigentlich nicht, der so wirkt, sondern die mir inwohnende Sünde. 7, 20. Ich bin es nicht, sondern die in mir wohnende Sünde ist da wirksam.

geistigen Vermögen ist, mit Einem Worte, das Ich als Eine Persönlichkeit, Ein Subject, dieses Ich geht nunmehr auseinander, spaltet sich in Theile und bekämpft sich selber in diesen Theilen, von welchen jeder durch ein eigenes, bestimmtes Gesetz geleitet ist. Dieser wechselseitige Kampf findet auch da Statt, wo er zu ruhen scheint. Dieß ist ausgedrückt in dem gegenseitigen Gelüsten wider einander. Denn das Gelüsten ist die stets unterhaltene Neigung, die immer vorhandene Bereitwilligkeit zum Streit. [1]) Fragen wir nun nach den Theilen, in welche das Ich auseinandergeht, und nach dem Kampfe, den die feindlichen Elemente kämpfen, so ist nach dem Obigen der Streit in folgender Weise zu bestimmen: der Geist widerstrebt und kämpft gegen das Fleisch, [2]) das Gesetz des Geistes ist dem Gesetz in den Gliedern entgegen, [3]) das Erkennen ist im Widerspruche mit dem Thun und Handeln, [4]) denn die sündige That vollzieht sich im Menschen und durch ihn gegen seine auf der Wahrheit beruhende Ueberzeugung. So fern im sittlichen Thun immer der Wille es ist, der handelt, muß auch gesagt werden, daß mit dem Erkennen das Wollen im Streite liege, welches Letztere, das Wollen, das Wollen des fleischlichen Menschen ist. Es streitet ferner der sittliche Wille mit dem wirklichen sittlichen Thun und Vollbringen: das Ich thut nicht, was das Ich will, [5]) es thut vielmehr, was es nicht will. [6]) Es vollbringt das, was es selbst nicht billiget. [7]) Endlich ist der innere Mensch im Kampfe gegen den äußerlichen, d. i. gegen den Menschen, der sich nach dem Gesetz in den Gliedern bestimmen läßt. [8]) Fassen wir dieses Alles zusammen; so ist der Mensch in seinem Bewußtsein der Sünde auch dessen bewußt, daß das Ich wider das Ich, der Geist wider das Fleisch, der höhere Mensch wider den sinnlichen, das Erkennen wider das Wollen, das Wollen wider

---

1) Gal. 5, 17. Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch; beide widerstreben einander.

2) Gal. 5, 17. 3) Röm. 7, 23.

4) Röm. 7, 15: Was ich thue, ist mir selber unbewußt. Im Widerspruche mit dem Erkennen des Guten hat die Macht der Sünde blindlings zur Handlung fortgerissen, daher Chrysostomus: τι οὐν ἐστιν, οὐ γινωσκω; σκοτουμαι, φησι, συναρπαξομαι, ἐπηρειαν ὑπομενω, οὐκ οἰδα πως ὑποσκελιζομαι.

5) Röm. 7, 15. Ich thue nicht, was ich will.

6) Röm. 7, 15. Vielmehr das Böse, das ich hasse, thue ich. 7, 19. Nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern ich thue das Böse, das ich nicht will. 7, 18. Zwar das Wollen liegt mir nahe, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht.

7) Röm. 7, 16. Ich thue das, was ich selber nicht billige.

8) Röm. 7, 22. 23.

das Vollbringen, und das Gesetz wider das Gesetz ist. So ist Alles im Menschen unter sich uneins, Alles auseinander gezogen, Alles zerspalten. Jene Elemente, welche die Principien des Daseins und Lebens bilden, und die Bestimmung haben, eine große Harmonie unter sich zu gestalten und darzustellen, — sie sind im gegenwärtigen Zustande zertheilt, zerrissen, sie bewegen sich feindlich gegen einander, und versetzen durch den wechselseitigen Kampf und Streit das ganze innere und äußere Leben in Unruhe und Unfrieden.[1])

4. Wir haben früher jenes Ich, welches das Wahre und Gute erkennt,[2]) dem göttlichen Gesetze beipflichtet,[3]) das Gute will[4]) und es zu vollbringen trachtet,[5]) als das höhere Ich, dieses höhere Ich als den innern Menschen, den innern Menschen aber als den idealen, d. i. als den der göttlichen Idee entsprechenden erkannt, als den Menschen nämlich, wie er ursprünglich die durch göttliche Schöpfung verwirklichte göttliche Idee war. Und von diesem idealen Menschen haben wir ferner erkannt, daß er durch den Sündenfall nicht untergegangen, sondern im Dasein und im Wirken des Gewissens selbst stets daseiend und wirkend erhalten ist.[6]) Dieser innere, ideale Mensch nun, dieses höhere Ich, das im Gewissen fortlebt, und in dem die ewige göttliche Idee des Menschen ununterbrochen fortwirkt, ist es, zu dem der ganze übrige, von der Sünde ergriffene und von der Idee abgefallene Mensch den oben beschriebenen Widerspruch bildet. Denn der Abfall ist, was später umständlicher dargethan werden soll, wie Abfall von Gott, so auch Abfall von der göttlichen Idee. Mit Rücksicht hierauf ist es nicht nur gestattet, sondern selbst gefordert, das Bewußtsein des aus der Sünde stammenden Widerspruchs ein Bewußtsein des Widerspruchs der empirischen Wirklichkeit mit der göttlichen Idee zu nennen. Es gehen aber der Abfall von Gott und der Abfall von der göttlichen Idee in der Weise Hand in Hand mit einander, daß der eine auch schon in dem andern ist und wirkt. Und eben diese enge Verknüpfung des Einen mit dem Andern stellt sich in nichts mehr dar, als im Gewissen und für es. Wir haben das Gewissen früher als ein Wissen erkannt, in und durch welches der creatürliche Geist nicht allein für sich selber, sondern mit einem Andern weiß: das

1) Vgl. meine theologische Encyklopädie, I. Bd. 2te Aufl. S. 557.
2) Röm. 7, 15.
3) Daselbst, 7, 16. 7, 22.
4) Das. 7, 19.
5) Das. 7, 21.
6) Dogm. III. § 114, S. 667—687.

Gewissen, *συνείδησις*, conscientia, ist ein Wissen mit einem Andern.[1]) Dieser Andere, mit welchem der Mensch weiß, ist Gott. Und gleicherweise ist es Gott selbst wieder, der mit dem Menschen in sofern weiß, als er ihn in Folge natürlicher innerer Offenbarung durch die Stimme des Gewissens sein eigenes Denken und Wollen wissen macht. Das göttliche Denken und Wollen aber, welches Gott in dem creatürlichen Geiste durch die Stimme des Gewissens wirkt, hat zu seinem Gegenstande den Menschen selber, wie er ein religiös-sittliches Wesen ist. Der Mensch erkennt sich im Gewissen, wie er von Gott in der ewigen Idee gedacht und gewollt ist. Und zu diesem Wissen des creatürlichen Geistes kommt noch das Wollen: das Wollen des Gewissens als das Wollen des innern Menschen oder des höhern Ichs will das eigene Wesen so, wie es von Gott gedacht und gewollt ist.[2]) Das heißt aber, auf einen allgemeinen Ausdruck gebracht: Durch das Gewissen denkt und will sich der creatürliche Geist so, wie er in der ewigen Idee von Gott gedacht und gewollt ist. Das ist die vom Apostel Paulus hervorgehobene Uebereinstimmung mit Gott und dem göttlichen Gesetze. In jenes beiderseitige Denken und Wollen, das göttliche und menschliche, ist aber der Mensch so aufgenommen, wie er allererst im Verhältniß zu Gott steht. In dieser Hinsicht ist das Gewissen das Bewußtsein vom Zusammenhange des creatürlichen Geistes mit Gott. Wir haben von diesem Zusammenhange mit Gott früher schon gesehen, daß er Bestimmung und Zweck der Welt im Allgemeinen,[3]) sodann Zweck und Bestimmung des creatürlichen Geistes,[4]) so wie der Natur,[5]) und endlich im Besondern Zweck und Bestimmung des Menschen sei,[6]) welche sich in der Einheit des Menschen mit Gott erreiche und vollziehe.[7]) An die wirkliche Erreichung und Vollziehung der Bestimmung in Gott sehen wir aber Mehreres geknüpft. Zuerst, daß die äußere Natur ihr Ziel nur erreiche, wenn der Mensch das seinige in Gott erreicht;[8]) sodann, daß beim Leibe des Menschen dasselbe der

---

1) Siehe Dogm. II. S. 27, 29, 96—106. Dogm. III S. 667—687. Zu den früher citirten Stellen gehört noch *Thom. Aquin.* Summ. th. P. I. qu. 79. art. 13 c.: Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid; nam conscientia dicitur cum aliquo scientia.

2) Siehe Dogm. III. S. 667—687.

3) Das. S. 176 ff. 5) Das. S. 327. 7) Das. S. 745 ff.

4) Das. S. 202 ff. 6) Das. S. 490 ff. 8) Das. S. 341 ff., 354 ff.

Fall sei.[1]) Ist die Vernunft Gott unterworfen; so unterwerfen sich die niedern Seelenkräfte der Vernunft, der Leib aber der Seele.[2]) Wie sich das menschliche Sein und Leben in bestimmte Sphären theilt; so gehen, wenn das oberste Verhältniß, das religiöse, in Kraft und Wahrheit hergestellt ist, nach von hieraus empfangenem Impulse Gedanken, Gefühle und Willensbestimmungen gleichsam in einander über, sie bewegen sich und wirken im klaren und vollen Bewußtsein ihres Zusammenhanges unter einander. Das oberste Verhältniß wirkt somit durch alle andern bestimmend hindurch, und das Gewissen, in welchem sich die Verbindung des endlichen Geistes mit dem absoluten am tiefsten, nachdrucksamsten und unzertrennlichsten vollzieht, verleiht, wie eine höhere Offenbarung, den Gedanken ihre Wahrheit, den Entschlüssen ihre Heilsamkeit, und den Gefühlen ihre Reinheit. Verhält es sich aber hiemit also; so wird nichts Auffallendes daran gefunden werden, daß, wenn das höchste und tiefste Verhältniß durch die Sünde aufgelöst ist, und an dessen Stelle der Widerspruch mit dem absoluten Wesen tritt, alle andern daran geknüpften wahren Verhältnisse eben so aufgehoben werden, indem an ihre Stellen eben so viele Widersprüche treten. Der mit Gott in Widerspruch gerathene Geist geräth sofort in Widerspruch mit sich selbst; die Empörung gegen den absoluten Herrn und Gesetzgeber wird zur innern Empörung der Kräfte der menschlichen Natur gegen den Willen der Vernunft, der nunmehr seine Herrschaft über die niedern Triebe und Begehrungen der Sinnlichkeit nicht mehr auszuüben vermag: der dem göttlichen Gesetze sich nicht mehr unterwerfende Geist wird der Sklave des eigenen Fleisches: das Herz, das früher Ruhe und Frieden in dem Einen, im Unveränderlichen und Ewigen gefunden hatte, ist jetzt in die Vielheit und in das Gewirre der Lüste hinausgestürzt, so wie der Ruhelosigkeit und Unbeständigkeit eitler Begehrungen überantwortet.[3]).

---

1) Dogm. III. S. 731 ff. 2) Das. S. 806, 807.

3) *Isidor. Hisp.* de summo bono l. I. c. 13: Divisio et pugna ut sit in hominis animo, poena peccati est ex primo homine in omnes ejus filios propagata: ut qui noluit cum Deo esse unitus, esset in se ipso divisus: et qui imperanti Domino noluit esse subjectus, fieret sibimetipsi rebellis atque contrarius. Unde nec sibi poterit subjugari, si prius Deo non fuerit subjugatus: sibique serviat nolens, qui Deo noluit volens. Quam varie per diversa humanum defluxerit genus, dum se ab una stabili semperque manente divinitatis soliditate subtraxit. Nam dum opus quodlibet appetit, quasi ibi jam requiem mentis infigit. Sed dum ei non sufficit, mutata intentione ad alias atque alias actiones transit: dumque per diversa requiem solidam quaerit, nec invenit, in labore miser et varietate vivit, et vacuus a requie

5. Was die Offenbarungslehre über den innern Zwiespalt des sündig gewordenen creatürlichen Geistes aussagt, das bestätigt wörtlich der selbstbewußte Mensch, wie er im Heidenthume dasteht, und wie ihn die classische Litteratur unbefangen bezeichnet. Die hier gegebenen klaren Bestimmungen lauten dahin: Etwas Anderes denkt und etwas Anderes vollbringt der Mensch.[1] Während aber der Mensch das Gegentheil von dem thut, was er für das Wahre und Rechte erkennt, scheint es, als ob zwei Seelen im Menschen seien, eine gute und eine böse, von denen die eine das nicht will, was die andere will.[2] Der sündigende Geist vollbringt nicht das, was er will, sondern er thut, was er nicht will.[3] Mit dem Wissen von dem, was sein soll, setzt sich die auf das Wissen der Zeit nach folgende Handlung in Widerspruch.[4] Die Seele trachtet nach Etwas; aber zu dem Entgegengesetzten von ihm wird sie hingezogen. Nirgends eine Einheit des Wollens.[5] Der Mensch erkennt das Gute und billiget es; aber dem Schlechten folget er.[6] Er strebt nach dem, was verboten ist, und verlangt, was die Sittlichkeit verweigert.[7] Als ein Grausenhaftes begreift er, was er zu thun im Begriffe steht; allein die Leidenschaft siegt über jede bessere Regung.[8] Aber nicht allein bleibt die bessere Regung ohne Folge für das wirkliche Thun und Vollbringen, selbst die Vorstellung, daß der Wille der Gottheit mit der bösen That im Wider-

---

manet. Quamvis eadem mutabilitas non sit homini concreata, sed pro merito primæ praevaricationis illi accessit: jam tamen naturalis facta est, quia originaliter a primo homine sicut et mors in omnes homines transit.

1) *Aristot.* Problemat. sect. XXX. n. 12: ἀλλο νοει και ποιει ἀνθρωπος.

2) *Xenophont.* Cyropaed. VI. 1, 14: „Zwei Seelen wohnen im Menschen, eine gute und eine böse; denn wäre nur Eine in ihm, so würde er nicht das Gute eben so lieben, wie das Schlechte, noch weniger Eines und dasselbe wollen und nicht wollen.

3) *Epictet.* Enchirid. II. 26: ὁ ἁμαρτανων ὁ μεν θελει, οὐ ποιει, και ὁ μη θελει, ποιει.

4) *Plaut.* Trinumm. Act. IV. sc. 2: Scibam, ut esse me deceret, facere non quibam miser.

5) *Seneca* im 52sten Briefe an Lucilius: Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo, unde recedere cupimus, repellit? Quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit nobis quidquam semel velle? Fluctuamus inter varia consilia, nihil libere volumus nihil absolute, nihil semper.

6) *Ovid.* Metam. VII. 20, 21: Video meliora proboque, deteriora sequor.

7) *Ovid.* Amor. l. III. eleg. IV. v. 17; Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.

8) *Euripid.* Med. 1077—1079:

ἀλλα νικωμαι κακοις,
και μανθανω μεν οἱα δρᾳν μελλω κακα·
θυμος δε κρεισσων των ἐμων βουλευματων.

spruche stehe, hält vom Vollbringen des Bösen nicht ab.[1]) Bei Plato tritt dieselbe Anschauung in besonderer Form auf. Daß Plato einen vorzeitlichen Abfall gelehrt habe, haben wir früher gesehen. Dieser Abfall war ein geistiger, zu dessen Büßung die Seele in den Leib als in ihren nunmehrigen Kerker gebannt ist. Mit dem Zwecke der Büßung verbindet sich zugleich auch der der Reinigung. Die Reinigung aber besteht in der stets weiter gehenden Befreiung der Seele von dem, was ihr zur Büßung gegeben ist, von dem Körper. So lange sie übrigens mit diesem verbunden bleibt, ist es ihr nicht möglich, vom Bösen frei zu sein.[2]) Wir lassen diese letzte Vorstellung Plato's, als ob im Diesseits der Grund des Bösen im Körperlichen liege, in ihrer Unwahrheit weiter unbesprochen, und knüpfen ohne Weiteres an eine andere von ihm an, die dahin sich äußert, daß kein Mensch das Böse mit Wissen und Willen vollbringe, sondern im Widerspruch mit ihnen, wobei offenbar das früher beschriebene bessere Wissen und Wollen verstanden ist.[3]) Ob nun Plato das Verhältniß des Körperlichen zum Geistigen hinsichtlich des Grundes der Sünde im Diesseits wahr oder unwahr sich denke, darauf kommt es hier nicht so fast an, als vielmehr darauf, daß der Mensch sündige Handlungen durch die That vollbringe, die im Widerspruche mit seinem Willen stehen. Und diesen Widerspruch hat er an einem andern Orte derselben Schrift klar genug geschildert. Ausgehend von dem Gedanken, daß in der Welt ein steter Krieg aller Staaten gegen alle sei, und daß das, was man insgemein Frieden nenne, als ein leerer Name erscheine,[4]) gibt er diesem Streit bald die größtmögliche

---

1) *Senec.* Hippolyt. 604:
Vos testor, omnes Coelites, hoc, quod volo,
Nolle.

2) *Theaetet.* 176. A: *ἀλλ᾽ οὐτ᾽ ἀπολεσθαι τα κακα δυνατον· ὑπεναντιον γαρ τι τῳ ἀγαθῳ ἀει εἰναι ἀναγκη· οὐτ᾽ ἐν θεοις αὐτα ἱδρυσθαι, την δε θνετην φυσιν και τονδε τον τοπον περιπολει ἐξ ἀναγκης. διο και πειρασθαι χρη ἐνθενδε ἐκεισε φευγειν ὁτι ταχιστα. φυγη δε ὁμοιωσις τῳ θεῳ κατα το δυνατον. ὁμοιωσις δε δικαιον και ὁσιον μετα φρονησεως γενεσθαι.* Vgl. *Theaet.* 172 C. ff. 173 E. *Phaedon.* p. 64 E. p. 67 A. *Rep.* I. 345 E. ff. 347 B. f. VII. 519 C. ff.

3) *De legg.* l. IX. p. 860 d. *Athen. ὡς οἱ κακοι παντες, εἰς παντα εἰσιν ἀκοντες κακοι· τουτου δε οὑτως ἐχοντος, ἀναγκη που τουτῳ ξυνεπεσθαι τον ἑξης λογον. Clin. Τινα λεγεις; Athen. ὁ μεν ἀδικος που, κακος· ὁ δε κακος, ἀκων τοιουτος· ἀκουσιως δε ἑκουσιον οὐκ ἐχει πραττεσθαι ποτε λογον· ἀκων οὐν ἐκεινῳ φαινοιτ᾽ ἀν ἀδικειν ὁ ἀδικων τῳ την ἀδικιαν ἀκουσιον τιθεμενῳ· καὶ δη και νυν ὁμολογητεον ἐμοι· ξυμφημι γαρ ἀκοντας ἀδικειν παντας.*

4) *De legg.* l. I. p. 625 e., 626 a.: *ἀνοιαν δη μοι δοκει καταγνωναι των πολλων, ὡς οὐ μανθανοντων ὁτι πολεμος ἀει πασι δια βιου ξυνεχης ἐστι προς*

Ausdehnung dadurch, daß er sich dahin bestimmt, in Folge eines waltenden Princips seien Alle im Kampfe gegen Alle, nicht allein Staaten gegen Staaten, nicht nur Einzelne gegen Einzelne, sondern auch jedes Individuum gegen sich selbst: es sei Krieg in der Brust eines Jeden gegen sich selber.[1]) Der innere Zwiespalt wurde auch noch Andern fühlbar, bei welchen das religiöse und sittliche Interesse nicht den hohen Grad erreicht hatte, wie bei Plato.[2])

c. Das Bewußtsein der Sünde als unglückliches Bewußtsein.

§ 125.

Es liegt in der Natur des bisher beschriebenen, mit dem Widerspruche behafteten Bewußtseins nothwendig, daß es das unglückliche ist. Je tiefer aber das an den innern Zwiespalt geknüpfte Unglück gefühlt wird, und je mehr es sich durch die mit ihm verbundene Unruhe, Furcht und Angst steigert, desto reger wird die geistige Sehnsucht nach Befreiung von ihm.

1. Nachdem der Apostel in den oben[3]) mitgetheilten Worten den von uns verhandelten Widerspruch im Bewußtsein dargestellt, schließt er unmittelbar mit dem Ausrufe: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von diesem Todeskörper befreien?“[4]) Das geistige Unglück, welches das oben geschilderte Ich fühlt, steht mit dem Bewußtsein der Sünde, welches zugleich das des innern Widerspruchs in sich schließt, in einem schlechthin causalen Zusammenhange. Das geistige

---

ἁπασας τας πολεις ..... ἡν γαρ καλουσιν οἱ πλειστοι των ἀνθρωπων εἰρηνην, τουτ' εἰναι μονον ὀνομα, τῳ δ' ἐργῳ πασαις προς πασας τας πολεις ἀει πολεμον ἀκηρυκτον κατα φυσιν εἰναι.

1) *De legg.* I. p. 626. d. e. *Clin.* τον γαρ λογον ἐπ' ἀρχην ὀρθως ἀναγαγων, σαφεστερον ἐποιησας· ὡστε ῥᾳον ἀνευρησεις ὁτι νυν δη ὑφ' ἡμων ὀρθως ἐῤῥηθη το πολεμιους εἰναι παντας πασι, δημοσιᾳ τε και ἰδιᾳ ἑκαστους αὐτους σφισιν αὐτοις. *Athen.* Πως εἰρηκας, ὠ θαυμασιε; *Clin.* Κᾀνταυτα, ὠ ξενε, το νικᾳν αὐτον αὐτον, πασων νικων πρωτη τε και ἀριστη· το δε ἡττασθαι αὐτον ὑφ' ἑαυτου, παντων αἰσχιστον τε ἁμα και κακιστον· ταυτα γαρ, ὡς πολεμου ἐν ἑκαστοις ἡμων ὀντος προς ἡμας αὐτους, σημαινει.

2) Wir haben schon oben den Ovidius angeführt. Auch Plutarch gibt de tranquillitate animæ die Weisung: „Daß die Vernunft durch fleißige Uebung dahin geübt werden solle, den vernunftlosen Theil der Seele, der den Leidenschaften unterworfen ist und sich oft widerspenstig bezeigt, bei Zeiten in Schranken zu halten und ihn nicht von dem Gegenwärtigen fortreißen und verkehren zu lassen.“

3) Siehe S. 14, 15 ff. 4) Röm. 7, 24.

Unglück ist aus dem innern Widerspruche selbst, es ist so sehr nur der in der Vollständigkeit seiner Folgen gesetzte Zwiespalt, daß, wo dieser im Bewußtsein wirklich besteht, in und mit ihm auch schon das Unglück gesetzt ist. Das geistige Unglück ist der geistige Widerspruch in seiner Ganzheit und in seiner Vollendung, so daß, wer die Natur und die Wirkungen des geistigen Zwiespaltes nach allen seinen Seiten und Erscheinungsweisen entwickelt, eben dadurch das geistige Unglück selbst entfaltet und darstellt.

2. Die erste Seite des Unglücks besteht im unmittelbaren Bewußtsein der Sünde selbst, so wie im eben so unmittelbaren Gefühle des innern Zwiespaltes als solchen. Schon daß der Geist sich sündig weiß, daß er den Widerspruch in sich erkennt und den erkannten zugleich fühlt, ist eine, und zwar die erste Weise des unglücklichen Bewußtseins. Dieses Unglück ist um so tiefer, je tiefer der Zwiespalt geht. Dieser aber durchdringt und ergreift den ganzen Menschen: er zerreißt die frühere Harmonie und Einheit des menschlichen Wesens und läßt sie in Theile auseinandergehen: er setzt sich in allen Gedanken, Empfindungen, Gefühlen, Strebungen und Wünschen, kommt zur Erscheinung auf der Höhe und in der Tiefe des Daseins, wirkt in der Wurzel, in den Blüthen und Früchten des Lebensbaumes, und nichts wird im geistigen und leiblichen Leben gefunden, wohin er seine Macht nicht erstreckte. Alles ist von ihm berührt, in allen Bewegungen kehrt er wieder. Wo aber der Widerspruch das Leben zertheilt und zerreißt, da bewegt er auch das Getheilte feindlich gegen einander. Und darin besteht unmittelbar eben so schon das Unglück, wie in der Einheit und im Einklang der Kräfte das Glück gesucht und gefunden wird. Der Begriff des Zwiespaltes ist in diesem Sinne schon von selber der Begriff des Unglücks. Denn der Begriff der in sich getheilten und zertrennten Natur ist von selbst schon der Begriff der in ihrem Wesen getrübten und verletzten Natur. Die getrübte und verletzte Natur ist somit von selbst unglücklich, und das Maaß der Trübung, so wie die Tiefe der Verletztheit ist nur das Maaß und die Tiefe des Unglücks. Diese Trübung und Verletzung ist mehr als ein bloßes Zurückgehalten- und Gehemmtsein des geistigen Wesens: es ist Verwundung, die immer mit Schmerzen begleitet ist. Dadurch aber, daß der innere Widerspruch sich erhält durch den steten activen Widerstreit der Elemente unter und gegen einander, dauert auch die geistige Verletzung und Verwundung fort. Zu jenen Elementen nun, die den Streit mit der Sünde, und damit den Streit selbst fortsetzen, gehört

der in und mit dem Gewissen [1]) sich erhaltende innere Mensch, der als der eigentliche und wahre Mensch durch die Sünde nicht verwüstet wird, sondern, wie die religiös-sittliche Anlage und die an sie geknüpfte Bestimmung, sammt dem beiden entsprechenden geistigen Triebe, in unverlorner Kraft und Wirksamkeit dasteht. [2]) Eben so gehört dahin das mit dem Gewissen aufs Engste verbundene innere sittliche Gesetz des Geistes, an sich eben so unverwüstlich, wie das Gewissen selbst, aber auch eben so thätig und wirksam im Gebieten, im Verbieten und im Strafen, überall aber mit einem lebendigen innern Bewegen des Geistes. [3]) Indem nun aber beide, Gewissen und inneres Gesetz, ihre Wirksamkeit nicht in positiver, sondern in negativer Weise zu entfalten genöthigt sind, im Widerstreben und Widerstreiten; so müssen sich selbst die heiligsten Kräfte und Gesetze der gottverliehenen höhern Natur die Bestimmung geben, das geistige Unglück mit zu gestalten. Allerdings ist

1) Dogm. III. 672. 683.

2) Tertullian hat dieses unverwüstliche gute Princip in der Schrift de anima c. 41 also geschildert: „Die Verderbniß der Natur ist dem Menschen zwar zur zweiten Natur geworden, jedoch so, daß der Seele noch einwohnt das Gute, jenes Göttliche und Ursprüngliche, jenes eigentlich Natürliche, denn was von Gott ist, kann nicht sowohl verwüstet, als nur verdunkelt werden. Verdunkelt kann es werden, weil es nicht Gott selbst, verwüstet kann es nicht werden, weil es von Gott ist. Wie demnach das Licht, welches durch ein entgegenstehendes Hinderniß gehemmt wird, zwar immer bleibt, aber nicht hervorscheint, wenn das Hemmende so dicht ist; so ist auch das von dem Bösen verdunkelte Gute in der Seele nach der verschiedenen Beschaffenheit entweder ganz wirkungslos, oder es strahlt durch, wo es Freiheit findet." — Daß das Gute im letzten Falle alle seine Wirksamkeit entfalte, will Tertullian gewiß sagen, im ersten (Falle) aber ist seine Ansicht nicht, daß das verdunkelte Gute so wirkungslos sei, daß es sich nicht einmal mehr im Gewissen offenbare. Vgl. das Dogm. III. S. 673, 674, 684 über das böse Gewissen Auseinandergesetzte.

3) Selbst dem Heidenthum war die Gegenwart und Macht dieses natürlichen Gesetzes gar nichts Unbekanntes. Cicero sagt de republic. hinsichtlich desselben sehr gut: Est quidem vera lex recta ratio naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocat ad officium jubendo, vetando a fraude deterret; quæ tamen probos neque frustra jubet, aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec propagari fas est, neque derogare aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero aut per Senatum aut per Populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres ejus; nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac. Sed et omnes gentes et omni tempore, una lex et sempiterna et immutabilis continebit. Unus erit communis quasi magister et imperator omnium Deus, ille legis hujus inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet, et naturam hominis aspernabitur. Hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quæ putantur, effugerit.

es an sich nur die Sünde allein, welche über das geistige Leben die oben genannte Verletzung,[1]) Verwundung,[2]) und Erkrankung bringt,[3]) die Harmonie zwischen Gott und der Seele, den Einklang der Seele und des Leibes aufhebt,[4]) den Geist zertheilt, das Herz zerreißt und auf jede Art unglücklich macht, da sie die Seele mit Furcht und Schrecken, mit Eckel und Abscheu vor sich selber erfüllt, und durch Alles zusammen das Bewußtsein namenloser Qual preisgibt.[5])

---

1) *Anselm.* de nupt. Consanguin. c. 5: Omnia peccata animam laedunt.

2) *Anselm.* orat. 65, ad S. Paulum Apostol. p. 405. Die Verwundung ist hier Eins mit dem Unglücke, und dieses mit jenem: Miser peccator! si sic est, nihil tibi remanet nisi a spe torpere, et ab oratione tacere, et sic semper in miseria tua jacere. Utique qui te sponte fecisti miserum, juste necesse est semper te esse miserum. Utique misera delicta, sic redditis vestra promissa. Dum attrahitis, dulcia promittitis: cum pertrahitis, possessum vestrum amaritudine perfunditis. Dum suadetis, ungitis; postquam persuadetis, usque ad mortem animæ (animam) pungitis.

3) Daher der Ausspruch Anselms: tanto magis aegrotat, quanto licentius quis peccat.

4) *Anselm.* de nuptiis consanguineorum c. 5: Quaeramus igitur quæ sit haec turpitudo, cujus revelatio dignum efficit morte legis transgressorem. Turpe est, ubi pars parti non convenit. In corpore autem humano ante primi hominis praevaricationem nihil erat turpe, nihil dissonum: cum harmonia illa boni creatoris manu bene ac decenter aptata adhuc permanente pars parti conveniret, Deoque anima, animæ vero corpus suum per omnia subditum esset. Postquam vero praevaricatione mundati anima Deo facta est inobediens: superioris Dei rebelli inferius corpus destitit esse obediens.

5) *Anselm.* orat. 50, ad S. Virg. Mariam: O perturbata, o confusa peccandi conditio! En quippe vos, peccata mea, quomodo discerpendo distrahitis, distrahendo corroditis, corrodendo torquetis praecordia mea? . . . Urunt me (peccata) dolore, terrent me timore. Mole me obruunt, pondere me premunt, pudore me confundunt. Vgl. *Anselm.* orat. 63, ad S. Joannem Baptist.: O infelix et nimis infelix homuncio; si tamen non omnis recessit humanitas, ubi tanta malitiæ incessit immanitas! Ecce cujus imaginis horrebam horrorem, in multis aspicio me horribiliorem. Fuge, fuge tu, horribilis nescio quæ substantia, fuge teipsam exterrita a te ipsa. Sed væ, fugere te non potes. Ne ergo aspicias te, quia non toleras te. Nam si tolerare potes sine doloris horrore; hoc ipsum ne toleres, quia tolerare potes. Quanto enim hoc potes, tanto primo peccatori similior, et Deo es intolerabilior. Non enim est fortitudo, sed mentis hebetudo. Non est vanitas, sed obdurata iniquitas. Non est ex consolatione, sed ex damnatione. Ne ergo sine inani rugitu cordis tui toleres horrorem interioris vultus tui. Quia ergo fugere te non potes; vel te non aspicias, qui te non toleras. Sed ecce pejus si non aspicio me; nam egomet fallo me. O nimis gravis angustia! Si me inspicio, non tolero meipsum; si non inspicio, nescio meipsum. Si me considero, terret me facies mea; si non considero, fallit me damnatio mea. Si me video, horror est intolerabilis; si non video,

Allein, wie dieses Alles nicht möglich wäre ohne den Widerspruch, so wäre der Widerspruch selbst nicht möglich ohne ein von zwei Seiten her Widersprechendes. Ist das Eine hievon das sündige Ich; so ist das Andere das höhere Ich, der innere Mensch, das heilige Gesetz, das Gewissen. Dieses Letztere erhebt und erhält den Widerspruch mit dem Wesen und den nothwendigen Folgen desselben eben so, wie das Erstere. Und zwar geht das Unglück vom einfachen Gefühle der innern Entfremdung [1]) aus, wobei das Selbstbewußtsein in sich Etwas findet, in dem es seine wahre Natur nicht mehr erkennt, durch alle Stufen und Grade bis zu jenem Punkte hindurch, wo es als tiefster geistiger Schmerz und innerste bitterste Qual erscheint, stets hervorgerufen, verfolgt und begleitet von dem bessern und höhern Theil des Menschen, welcher fortwährend eben so das Böse nicht will, [2]) vielmehr es mißbilliget [3]) und haßt, [4]) wie umgekehrt das von der Sünde beherrschte Ich das Böse stets will und vollbringt. [5]) Durch die Stetigkeit des Thuns des sündigen Ichs wird die Stetigkeit des Thuns des höhern weder aufgehalten noch aufgehoben: vielmehr legt es Protest gegen das ganze durch die Sünde bestimmte Leben ein, [6]) welcher zur Beschuldigung und Anklage fortgeht, [7]) und sofort jene

---

mors est inevitabilis. Malum hinc pejus inde, malum undique. Sed nimis malum hinc, nimis pejus inde, et nimis malum undique. Nimis enim miser, quem torquet conscientia sua, quam fugere non potest. Nimis miserior, quem expectat damnatio sua, quam vitare non potest. Nimis infelix, qui ipse sibi est horribilis. Nimis infelicior, cui mors erit aeterna sensibilis. Nimis aerumnosus, quem terrent continui de sua foeditate horrores. Nimis aerumnosior, quem torquebant aeterni pro sua iniquitate dolores. Malum hoc, et malum hoc; sed nimis hoc, et nimis hoc. Peccare quam mala, et quam amara res es! peccata, quam faciles aditus, quam difficiles exitus habetis? Peccatores, quo vos inducitis? Intra quos vectes vos includitis? Intelligite, intelligite quam malum, et quam amarum est reliquisse Dominum!

1) Wenn Paulus Röm. 7, 15. 17. sagt: Denn was ich thue, ist mir selbst unbewußt: ich selbst bin es also doch eigentlich nicht, der so wirkt, sondern die mir inwohnende Sünde; so bringt Anselm orat. 63. p. 402 dasselbe in einer Umschreibung trefflich also vor: fuge, fuge tu, horribilis nescio quæ substantia!

2) Röm. 7, 19. 3) Röm. 7, 16. 4) Röm. 7, 15.

5) Röm. 7, 15. 16. 18. 19. 20. 23.

6) Hiob 10, 1.: Meine Seele hadert mit meinem Leben.

7) 1 Joh. 3, 20. 21. ist der Gedanke ausgedrückt, daß das Herz, eben das vorgestellte höhere Ich, uns anklage. Röm. 2, 15. ist es als eine Wirkung des Gewissens angegeben, daß die Gedanken sich unter einander anklagen oder entschuldigen.

Furcht bewirkt, die mit innerer Pein verbunden ist: — eine Furcht, die peiniget, und eine Pein, die sich nährt durch die stete Furcht.[1]) Die Wirkung von Innen heraus ist nach diesen Bestimmungen keine andere, als die, welche dem zu uns redenden Worte Gottes überhaupt in dem Ausspruche zugeschrieben wird: Leben und Kraft hat Gottes Wort, und ist schärfer als ein zweischneidiges Schwert; ja, es dringet hindurch, bis daß es zerschneidet Seele und Geist, Mark und Bein, und richtet Gedanken und Absichten des Herzens.[2])

3. Das bis jetzt Dargestellte hat einen so engen Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Unglück aufgezeigt, daß das letztere nur als die Naturfolge der erstern anzusehen war. Es ist nur dieser selbe enge Zusammenhang zwischen beiden wieder, der sich im Bewußtsein und für dasselbe als eine Wahrheit, die stets erfahren wird, darstellt, wenn die Schrift entweder so sich ausdrückt: Die Sünde selber sei das Unglück des Geistes, sie liege auf ihm wie eine schwere Last,[3]) oder wenn sie sagt: Stets sei das Unglück im Gefolge der Sünde, oder: Unglück verfolge immer die Sünde.[4]) Um den nahen Zusammenhang der Sünde mit dem Unglück nach allen Weisen und in allen Ausdrücken hervorzuheben, wird das Sündigen

1) 1 Joh. 4, 18. Ueber die mit der Sünde verbundene Furcht und die Stetigkeit derselben vgl. 5 Mos. 28, 65. 66.: Und der Ewige wird dir (im Falle des Ungehorsams) geben ein zitternd Herz, Hinschmachten der Augen und Ohnmacht der Seele. Und dein Leben wird hangen fern von dir, und du wirst zagen Tag und Nacht, und nicht trauen deinem Leben. Hiob 15, 20. 21.: Der Frevler ist all' die Lebenstage hindurch in Angst; Stimme der Schrecken in seinen Ohren: im Frieden wird der Verwüster über ihn kommen. Hiob 18, 11.: Ringsum ängstigen ihn Schreckgestalten, und es zerschmettern ihn, die an seinen Fersen. Sprüchw. 10, 24.: Wovor dem Frevler bangt, das kommt über ihn.

2) Hebr. 4, 12.

3) Ezech. 33, 10.: Unsere Missethaten und Sünden lasten auf uns, durch sie schwinden wir dahin, und wie mögen wir leben? Vgl. Ps. 38, 5.: Meine Missethaten übersteigen mein Haupt, wie schwere Last werden sie mir zu schwer.

4) Spr. 13, 21.: Die Sünder verfolgt das Unglück, aber die Gerechten belohnet das Gute. Spr. 14, 34.: Die Sünde bringt den Völkern Verderben. Spr. 24, 16.: Die Frevler stürzen in Unheil. Sir. 7, 1.: Thue nichts Böses, so widerfährt dir nichts Böses. Hos. 13, 9.: Es ist dein Verderben, Israel, daß du von mir abgefallen bist. Hiob 21, 17.: Wie lange währt's — erlischt der Frevler Leuchte, und es kommt über sie Sturz. Ps. 34, 22.: Den Frevler tödtet das Unheil. 5 Mos. 31, 17.: Viele Leiden und Noth werden das Volk treffen, daß es sprechen wird an jenem Tage: Ist es nicht darum, weil mein Gott nicht in meiner Mitte, daß diese Leiden mich treffen?

genannt ein Ringen nach Unglück,[1]) ein Säen des Unglücks,[2]) ein Schwangergehen mit Unglück.[3])

4. Wie die Stetigkeit des Bewußtseins der Sünde in die Stetigkeit des Bewußtseins des Widerspruchs übergegangen ist; so gehen nunmehr beide mit einander über in die Stetigkeit des Unglücks: der Schmerz hat eine beständige Gegenwart erhalten.[4]) Um die Tiefe des geistigen Schmerzens auch nur einigermaßen zu schildern, nimmt die Schrift Zuflucht zur versinnlichenden Hinweisung auf leibliche Qualen: das Eindringen der Pfeile in das Fleisch, das Branden und Sichverzehren des Gebeins, das Vertrocknen der Säfte, das Faulen und Modern der Wunden, das Sichsenken des Hauptes, das Hinschwinden der Kraft, das Seufzen des Mundes, das Stöhnen der Brust, — dieß Alles ist nur Bild und Gleichniß der Qual des Geistes, der Unruhe und des Unfriedens der Seele, des Jammerns des durch die Sünde gepeinigten Herzens.[5])

5. Haben wir oben[6]) bemerkt, daß im Bewußtsein der Sünde auch schon die Folgen der Sünde gesetzt seien; so haben wir diese Folgen vorläufig in dem hinlänglich erklärt, was die Offenbarungslehre als das unglückliche Bewußtsein bezeichnet. In der Schilderung dieses unglücklichen Bewußtseins findet die von Gott abgewichene Welt nur ihr eigenes nach allen Seiten ausgesprochen und treu wiedergegeben.

6. Das Heidenthum, mit dem wir beginnen, verbindet, wie wir schon oben sahen, mit seinen Aussprüchen über das Bewußtsein der

---

1) 2 Kön. 14, 10. 2 Chron. 25, 19. Spr. 11, 27.

2) Hiob 4, 8.: Die Böses pflügten und Unheil säeten, die ernteten es.

3) Hiob 15, 35.: Schwanger von Unheil gebären sie (die Ruchlosen) Unglück.

4) Ps. 38, 18. 19.: Mein Schmerz ist stets mir gegenwärtig. Meine Missethat bekenne ich, und härme mich ab ob meiner Sünde.

5) Ps. 32, 3—5. (siehe oben S. 7, Note 2), Ps. 38, 2—11.: Ewiger, nicht in deinem Zorne strafe mich, und nicht in deinem Grimme züchtige mich. Denn deine Pfeile sind in mich eingedrungen, und deine Hand dringt auf mich ein. Nichts Heiles ist an meinem Fleische ob deinem Grollen, kein Friede in meinen Gebeinen ob meiner Sünde. Denn meine Missethaten übersteigen mein Haupt, eine schwere Last werden sie mir zu schwer. Es faulen, modern meine Wunden ob meiner Thorheit. Ich wende mich, senke das Haupt, den ganzen Tag geh' ich betrübt umher. Denn meine Gebeine sind voll Brandes, und nichts Heiles ist an meinem Fleische. Ohnmächtig bin ich und zerknirscht, ich jammere unter meines Herzens Stöhnen. Herr, dir ist gegenwärtig all mein Verlangen, und mein Seufzen war dir nicht verborgen. Mein Herz ist ruhelos, mich verläßt meine Kraft und meiner Augen Licht, auch das ist nicht bei mir.

6) S. 5.

Sünde und des innern Widerspruchs größtentheils den weitern, daß in dieses selbe Bewußtsein auch das des Elends als eine naturgemäße Folge eingeschlossen sei.[1]) Gleichsam nur zur Ergänzung des Obigen fügen wir Folgendes bei: Nach Cicero ist derjenige Schmerz, der aus der Sünde entsteht, der größte von allen.[2]) Stimmt ihm darin Seneca bei; so ist ihm zugleich die erste Strafe der Sünder die, gesündigt zu haben: des Lasters Strafe ist das Laster selber. Anderes folgt erst nach, wie: das Gefühl der Unsicherheit, beständige Furcht, Angst und Zittern. Verbrechen werden durch das Gewissen gegeißelt, und diese Geißel wird unaufhörlich geschwungen, weil im Gewissen und in der wahren Natur des Menschen ein ewiges Widerstreben gegen das Böse ist.[3]) Allerdings weiß es Seneca ganz richtig zu beurtheilen, daß der Anfang zum Guten die Erkenntniß der Sünde sei.[4]) Allein je weniger das Heidenthum

---

1) Siehe oben S. 20—22.

2) *Epist. ad Atticum* l. XI. ep. 15: Nihil fingi potest mali, quo non urgear. Omnia tamen sunt faciliora, quam peccati dolor, qui et maximus est et aeternus.

3) *Senec.* epist. 97. ad Lucil. Mit Rücksicht auf Epikur: Eleganter itaque ab Epicuro dictum puto, Potest nocenti contingere ut lateat, latenti fides non potest. Aut si hoc modo melius hunc explicari posse judicas sensum: Ideo non prodest latere peccantibus, quia latendi etiam si felicitatem habent, fiduciam non habent. Ita est: tuta scelera esse possunt; secura non possunt. Hoc ego repugnare sectæ nostræ, si sic expediatur, non judico. Quare? Quia prima et maxima peccantium est poena, peccasse. Nec ullum scelus, licet illud fortuna exornet muneribus suis, licet tueatur ac vindicet, impunitum est. Quoniam sceleris in scelere supplicium est. Sed nihilominus et haec, et illa, secundæ poenæ premunt ac sequuntur: timere semper et expavescere, et securitati diffidere. Quare ego hoc supplicio nequitiam liberem? Quare non semper illam in suspenso relinquam? Illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit, nihil justum esse natura, et crimina vitanda esse, quia vitari metus non possit. Hic consentiamus, mala facinora conscientia flagellari, et plurimum illi tormentorum esse, eo quod perpetua illam sollicitudo urget ac verberat, quod sponsoribus securitatis suæ non potest credere. Hoc enim ipsum argumentum Epicuri est, natura nos a scelere abhorrere, quod nulli non etiam inter tuta timor est. Multos fortuna liberat poena, metu neminem. Quare? Quia infixa nobis ejus rei aversatio est, quam natura damnavit. Ideo nunquam fides latendi fit etiam latentibus: quia coarguit illos conscientia, et ipsos sibi ostendit.

4) *Senec.* epist. 28: Initium est salutis, notitia peccati ... Nam qui peccare se nescit, corrigi non vult: deprehendas te oportet, antequam emendes. Quidam vitiis gloriantur. Tu existimas aliquid de remedio cogitare, qui mala sua virtutum loco numerant? Ideo quantum potes, te ipse coargue: inquire in te: accusatoris primum partibus fungere, deinde judicis, novissime deprecatoris: aliquando te offende.

als solches eine für das Bewußtsein sichere Aussicht auf wahre Befreiung hatte, desto mehr mußte sich der untröstliche Gedanke aufdringen, daß die Laster am Ende zur Verzweiflung führen.[1]) Unter solcher an sich ganz richtigen Voraussetzung findet man begreiflich, warum Democrit dafür hält, der ganze Mensch sei von seiner Geburt an nur eine fortgesetzte lange Krankheit,[2]) Homer aber den Menschen für das jammervollste aller Wesen ausgibt.[3])

7. Tiefer noch, als es dem Heidenthum möglich war, ist auf der Grundlage der positiven Offenbarung die christliche Anthropologie in das innere Bewußtsein der Sünde und das in ihm gesetzte Unglück eingedrungen. Der durch das Christenthum erleuchtete und geheiligte Geist geht weiter und tiefer in die menschliche Natur und ihre Zuständlichkeit ein, als der, welcher den übernatürlichen göttlichen Einflüssen entzogen und rein auf sich selber angewiesen ist. Das erste Moment ist das Gewissen, welches, ohne eines Aeußerlichen zu bedürfen, Sünde und Schuld vorhält und über sie im Innern eines Jeden seine Klage ernst und streng erhebt, dadurch aber Verwirrung und Unfrieden in den Geist bringt.[4]) Die einmal so erregte Unruhe begleitet den Sünder in allen Zuständen und bei allen Thätigkeiten: sie ist bei ihm, wenn er wacht, sie verläßt ihn nicht, wenn er des Schlafes pflegt, selbst das Gebet sieht sich in seiner Freudigkeit gestört durch sie. Um diesen Zustand gleichsam noch bitterer zu machen, spricht das Gewissen neben Sünde und Schuld auch noch das Andere aus, daß man durch Freiheit die Freiheit, durch Wahlfreiheit die ideale verkauft und sich selber der unwürdigsten Sklaverei überantwortet habe.[5]) Die Sklaverei ist wie Eine, so eine mehr-

---

1) *Senec.* epist. 92: Sed ad desperationem nos vitia nostra perducunt.

2) *Democrit.* ap. Pseudo-Hippocr. l. I. p. 17, 33: *ὁλος ἀνθρωπος ἐκ γενετης νουσος ἐστι.* Cfr. die übereinstimmende Ansicht bei Cicero Acad. qu. I. 12. 44.

3) *Homer.* Il. XVII. 446. 447:

Kein anderes Wesen ist jammervoller auf Erden
Als der Mensch von Allem, was Leben haucht und sich reget.

Vgl. Dogm. III. S. 686 die Aussprüche des Heidenthums über das böse Gewissen.

4) *Ambros.* Enarrat. in Psalm. 37 (38), n. 28: Ergo non est pax animæ virtutibus, quando ante oculos nobis nostra peccata concurrunt, et offundunt se mentibus nostris . . . Gravior adversarius nobis culpa est nostra, quæ sollicitat otiosos, affligit sanos, contristat laetos, inquietat placidos, exagitat mites, excitat dormientes. Rei sumus sine accusante, sine tortore cruciamur, sine vinculis astringimur, sine venditore vendimur.

5) *Ambros.* Enarrat. in Psalm. 35, n. 8: Quæ poena major, quam timere quod vitare non possis, nec quod timueris, evadere? Unde praeclare David exprimens conventionem gravissimam conscientiæ peccatricis ait: *Quoniam*

fache. Zuerst ordnet sich die Sünde, wie sie Einheit ist, den creatürlichen Geist unter; sodann aber theilt sie sich selber in ihre Momente, und zieht auch den Geist in diese Theilung hinein.[1] Nicht also ist die innere Theilung durch die Sünde nur eine einfache in das höhere, wahre, und in das sündige, unwahre Ich; sondern nachdem die Sünde die erste Theilung bewirkt hat, bewirkt sie noch eine weitere Zersplitterung, in Folge deren der Geist nach eben so vielen Theilen gezogen und zerspalten wird, als sündige Regungen und Begierden sich seiner bald nach einander, bald zu gleicher Zeit bemächtigen. Hieraus entwickelt sich derjenige Schmerz, welcher für den Geist schon deßwegen der tiefste ist, weil der Druck der Sklaverei, je größer er ist, nur um so mehr an die wahre Freiheit, die Sünde aber beständig daran erinnert, von wem man abgefallen sei, welches herrliche, gottähnliche Sein man aufgegeben, und welches würdige Ziel man verfehlt habe.[2] Ein solcher

---

iniquitatem meam ego agnosco, et delictum meum contra me est semper. Offunditur enim nobis ultrix nostri imago peccati: nec quietum reum suum esse permittit, inferens miseram servitutem: atque in sua vincula trahit, ut enodare se non queat; quoniam volens ipse se vendidit, cui liberum erat delictorum aera non capere, et libertatem innocentiæ reservare. Itaque dum oramus, peccatum offunditur; ubi somno sensus se corporis relaxaverit, peccatum recurrit. Semper nobis error noster tanquam malus exactor occurrit, vel tanquam improbus foenerator conveniens debitorem.

1) *Idem* in exposit. in Psalm. 118, n. 50: Ergo in intimis persecutionibus sunt reges, et praesides, terribiles judices potestate . . . Vides ante quos reges statuaris, o homo, ante quos praesides peccatorum, si culpa regnat? Quot peccata, quot vitia, tot reges.

2) *Ambros.* de poenitentia l. II. c. 11. n. 102: Nihil est autem quod tam summo dolori sit, quam ut unusquisque positus sub captivitate peccati, recordetur unde lapsus sit, atque unde deciderit; eo quod ad corporea atque terrena ab illa speciosa ac pulchra divinæ cognitionis intentione deflexit. *Idem* epistol. class. I. epist. 70. ad Horont. n. 5: Nullus enim major est dolor, quam is, qui peccati mucrone vulnerat conscientiam: neque ullum gravius est onus, quam peccatorum sarcina, et pondus flagitiorum. Deprimit animam, curvat usque ad terram, ne se erigere possit. Gravia, fili, gravia nimis delictorum pondera. *Idem* exposit. in Psalm. 118. n. 11: Scriptura enim cum hominem dicit, qui est ad imaginem et similitudinem Dei: peccantem autem, non hominem, sed aut serpentem, aut equum adhinnientem feminis, aut vulpeculam, aut jumentum vocare consuevit. *Nolite fieri sicut equus aut mulus, quibus non est intellectus. In camo et freno maxillas eorum constringe, qui ad te non appropinquant* (Psalm. 31, 9.). . . . Magnum ergo opus Dei es, homo, magnum est quod dedit tibi Deus; vide ne quod Deus tribuit, amittas magnum illud munus, quod es ad imaginem Dei: et hoc in te puniatur magis. Deus enim non punit similitudinem suam, sed eum punit,

Zustand erzeugt dem Geiste Eckel und Ueberdruß an sich selber,[1]) und macht sein Inneres schon in diesem Leben zu einer Hölle.[2]) So getheilt und zerrissen nun aber auch der creatürliche Geist überhaupt, und der Mensch im Besondern, durch die Sünde ist, und so sehr gerade aus dieser Getheilt- und Zerrissenheit das Unglück hervorgeht; so bleiben doch die beiden Iche, das höhere und das niedere, stets an einander gebunden, und es ist, so sehr es auch das höhere wünschen und ersehnen mag, dennoch ein eitles Bemühen, sich von dem niedern in dem Sinne zu trennen, daß die Trennung Befreiung ist. Der innere Mensch möchte vom äußern sich lossagen, das höhere Ich dem niedern, sündigen entfliehen, um sich durch Befreiung von ihm auch von dem geistigen Unglück zu befreien. Auf gleiche Weise liegt es im Interesse des niedern sündigen Ich, des äußern Menschen, vom innern und höhern, mit dem Gewissen geeinten Ich, getrennt, durch Trennung befreit zu sein, durch Trennung und Befreiung des im Widerspruche gegründeten Schmerzes ledig zu sein. Allein dieser Wunsch bleibt mit dem daran geknüpften Bemühen eben so, wie der andere frühere, unerfüllt und fruchtlos. Bei aller religiös-sittlichen Getheiltheit und Zerrissenheit des höhern und des niedern Ich, des innern und des äußern Menschen, bleibt dennoch die metaphysische Einheit der Natur. Das eine begegnet unaufhörlich dem andern, und fühlt sich an dasselbe durch starke, unauflösliche Bande gebunden. Mit dem Bleiben der Einheit und ihrer Bande bleibt aber auch der daraus hervorgehende Schmerz und das tiefe Unglück.[3]) Von

---

qui ad similitudinem Dei factus, hoc quod accepit, servare non potuit. Punitur ergo illud quod ad similitudinem Dei esse desistit, hoc est, peccatum tuum. Nam suam Deus non damnat imaginem, nec in illud incendium mittit aeternum: sed magis vindicat imaginem suam de eo, qui imagini illi fecit injuriam; ut per malitiam, homo, quod eras, esse desineres, et fieres mulus ex homine. Vindicatur ergo imago, non condemnatur. Vindicatur quasi expulsa: non condemnatur quasi rea. Postquam enim peccasti, aliud esse coepisti: illud, quod eras, esse desiisti.

1) *Isidor. Hisp.* de summo bono l. II. c. 24: Apud justum recordatio peccati facit taedium animi.

2) *Isidor.* de summo bono l. II. c. 26: Humana conditio dum diversis vitiositatibus mentem conturbat, etiam ante poenas gehennæ inconditum animæ appetitum jam poenas conscientiæ patitur.

3) *Isidor. Hisp.* de summo bono l. II. c. 26: Omnia fugere poterit homo praeter cor suum. Non enim potest a se quisquam recedere. Ubicunque enim abierit, reatus sui conscientia illum non derelinquit. Quamvis humana judicia subterfugiat omnis qui mala agit; judicium tamen conscientiæ suæ effugere non potest. Nam etsi aliis celat quod egit, sibi tamen celare non

diesem Unglück ist ein bedeutsames Moment die stete, unaufhörliche Unruhe und die damit eng verbundene Furcht. Der durch beide innerlich bewegte und getriebene Geist, nicht genug, von Innen heraus geschreckt und geängstigt zu sein, sieht auch noch in Allem, was ihn äußerlich umgibt, und was sich um ihn bewegt, nur einen Hinweis auf seine Sünde: das Geringste, jeder zufällige Ton und jedes eben so zufällige Geräusch erinnert ihn an seine Schuld. Was gesprochen und gelesen wird, bezieht er auf sich. Von jedem Winke der Hand oder der Augen argwohnt er, daß er der gemeinte, gerügte, getadelte Gegenstand sei. In alle Handlungen und Verrichtungen, in alles Denken und Sinnen dringt sich ihm das Andenken an seine Vergehungen. Das stets wache Gewissen hält sie beständig wie in einem gegenwärtigen Spiegel vor, und macht Schrecken und Schmerz zu einem ohne Ende Dauernden. Alles außer ihm hält er für seinen Widersacher und Ankläger. Der im eigenen Innern gegen sich zeugende Geist geht gleichsam aus sich hinaus, um Alles außer ihm zu Zeugen gegen sich selber aufzurufen. Das böse Gewissen objectivirt sich in den Dingen, um sofort mit der gesammten Macht der Objectivität gegen das eigene Ich, das eigene Subject anzurücken.[1])

potest, qui plene novit malum esse quod gessit. Duplex fit ergo in eo judicium, quia et hic suæ conscientiæ reatu punitur, et illic perpetuali poena damnatur. *Anselm.* orat. 63. p. 402: Nimis enim miser, quem torquet conscientia sua, quam fugere non potest. Nimis infelix, qui ipse sibi est horribilis. *Ambros.* Apologia David. l. I. c. 9. n. 48: Magna vis obnoxiæ conscientiæ, magna supplicia. Timebant Adam et Eva; et cum Domini vocem in paradiso ambulantis audierunt, cupiebant se abscondere, quos nemo quaerebat. Cain quoque metuebat, ne omnis cum quicunque inveniret, occideret: ita in se ipso ferebat sententiam, quod dignus esset cui nullus ignosceret. Unde bene ait (David): *Et delictum meum contra me est semper*, hoc est, sine intervallo aliquo recordatio et species ipsa mei me erroris impugnant. Considera quomodo nos confundat, cum aliquid delinquimus, quomodo incurset oculus, quomodo in memoriam semper recurrat.

1) *Ambros.* Apolog. David. l. I. c. 9. n. 47: Unde pulchre addidit (David): *Et delictum meum contra me est semper.* Insipiens enim delectatur erroribus suis, et novis vetera obumbrando, peccatis se existimat adjuvari; ideoque exultat in crimine. At vero sapiens adversum se judicat esse delictum suum, et tanquam hostiles acies, ita lapsus culparum suarum adversantium modo sibi arbitratur obsistere. Quidquid personuerit, quidquid increpuerit, culpa ei propria semper occurrit: quidquid fuerit dictum aut lectum, in se dictum putat: quidquid intenderit, se nutu, se oculis signari putat. Si epuletur, si cogitet, si oret ac deprecetur, ante oculos ejus semper est error proprius, et momentis omnibus culpa pulsat conscientiam, nec quiescere, nec oblivisci sinit, velut gravis censor exagitat se terrore perpetuo. Omnia

8. Das bisher beschriebene, aus dem innern Zwiespalt folgende unglückliche Bewußtsein kann da nichts Auffallendes sein, wo der Mensch aus dem Standpunkte der Idee betrachtet wird. Haben wir es früher im Allgemeinen als Bestimmung der endlichen Dinge erkannt, ihrer göttlichen Idee zu entsprechen, und lag diese allgemeine Bestimmung dem creatürlichen Geiste im Besondern in der Weise zur Erfüllung ob, daß er sein Wesen so zu denken und zu wollen habe, wie es in der ewigen Idee von Gott gedacht und gewollt ist, — war es somit seine Aufgabe, sich in seiner göttlichen Idee durch Erkennen und Wollen zumal, mit Gott übereinstimmend, zu vollziehen und zu verwirklichen, für welche Vollziehung und Verwirklichung das Gewissen, gleichsam die personificirte Idee selbst, als höherer Wächter und innerer Richter gesetzt war; — so besteht der Begriff des Sündigens eben darin, daß der Geist das nicht wolle, was er als das Wahre und Seinsollende, dem göttlichen Begriff des Wesens Entsprechende erkennt. Dadurch aber verletzt und verwundet sich thatsächlich der creatürliche Geist eben in seiner ewigen, göttlichen Idee, und unmittelbar damit in seinem innersten, wahrsten und tiefsten Wesen.[1]) Das ist aber nicht nur einfache Verletzung und Verwundung seiner Selbst, vielmehr ist es, wenn auch die Factoren des creatürlichen Seins bleiben, Aufhebung seiner selber in der Idee, d. i. in der Wahrheit und Ewigkeit seines Wesens. Es liegt im Bewußtsein des Sünders, sich als das Gegentheil von dem zu erkennen, — was der Geist in dem ewigen Gedanken und Willen Gottes, d. h. was er in der göttlichen Idee ist. Das Bewußtsein der Sünde schließt daher in sich das Wissen um eine vollzogene Verkehrung des eigenen Wesens, es ist das Bewußtsein um die in ihrem tiefsten und wahrsten Wesen getödtete Natur. Das wahre Leben besteht in der Einheit seiner Elemente; der Tod ist nur die zerrissene Einheit. Jenes ist das Seinsollende und zugleich Beseligende; dieses das Nichtseinsollende und Unselige. Ist das sündige Ich schon an sich das in der Idee Getödtete; so ist es dem höhern Ich wegen des bestehenden Zwiespaltes nicht mehr möglich, wahre Belebung hervorzurufen; es muß den Tod bestehen lassen. Das Bewußtsein hievon kann aber nur unendlich qualvoll sein.

---

igitur adversa habet, qui ipse sibi displicet, ipse sui accusator, ipse sui testis est, nec invenit quo fugiat, qui ipse se perurget, et stimulat.

1) *Ambros.* Enarrat. in Ps. 1, n. 47: Certum est, peccare deviare esse ab eo quod est secundum naturam. *August.* de civit. Dei l. XI. c. 15. Illud etiam quod ait de diabolo Joannes: *ab initio diabolus peccat,* non intelligunt,

Das ist aber nur die Eine Seite des Todes: die andere ist die zerrissene Einheit mit Gott, welche eben so, wie die Einheit des eigenen Wesens, in der ewigen Idee als das Seinsollende gegründet und gesetzt ist. Mit dieser andern und tiefern Einheit zerreißt zugleich auch die erstere von ihr abhängige. Das Bewußtsein der Sünde ist somit das Bewußtsein der in und durch sich selbst vollzogenen Aufhebung der in der ewigen Idee gesetzten Einheit des eigenen Wesens, sowie der Einheit mit Gott. In der Zerstörung dieser beiden Einheiten in und mit einander liegt die Tiefe des Todes. 1)

---

si naturale est, nullo modo esse peccatum. *Ibid.* c. 17: Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturæ. *Idem*, de perfect. justit. homin. c. 2: Respondetur, naturale non esse peccatum, sed naturæ praesertim vitiatæ. *Idem*, de natura boni contra Manichæos c. 34: Peccatum vel iniquitas non est appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum. *Loc. cit.* c. 36: Non est ergo, ut dixi, peccatum malæ naturæ appetitio, sed melioris desertio; et ideo factum ipsum malum est, non illa natura, qua male utitur peccans. Malum est enim, male uti bono. An einem andern Orte drückt Augustinus den Gedanken aus: Peccatum est, quod non debet fieri.

1) Augustinus hat dieses unglückliche Bewußtsein mit all der damit verbundenen qualvollen Zuständlichkeit, mit der an ihm gewohnten Tiefe in den Confessionen also geschildert: „Aus verkehrtem Willen entsteht böse Begier; und während man böser Begier dient, entsteht böse Gewohnheit; und widersteht man nicht der Gewohnheit, entsteht Nothwendigkeit.... Zwei Willen waren so in mir, ein alter und ein neuer, jener fleischlich, dieser geistig, die mit einander stritten, und durch ihre Uneinigkeit meine Seele zerrissen. So erkannt' ich's aus eigener Erfahrung, was ich gelesen hatte, wie das Fleisch strebe gegen den Geist, und der Geist gegen das Fleisch. In Beiden war freilich Ich, aber mehr Ich in dem, was ich in mir guthieß, als in dem, was ich in mir nicht guthieß. Denn hier war nun nicht mehr Ich, weil ich dieß großentheils vielmehr unwillig litt, als wollend that. Aber dennoch war durch mich die Gewohnheit wider mich stärker geworden, weil ich durch Wollen, wohin ich nicht wollte, gekommen war. Und wer widerspräche mit Recht, wenn dem Fehlenden gerechte Strafe folgt?" Confess. l. VIII. c. 5. — „Es nagte mich in meinem Innern, und auf's äußerste verwirrte mich schreckliche Scham... Und wie sprach ich zu mir, und in mich? Mit welchen Schlägen von Grundsätzen geißelte ich meine Seele, daß sie folge dem Strebenden, dir nachzugehen? Aber sie stemmte sich dawider, weigerte sich, ohne sich zu entschuldigen. Verbraucht und wirkungslos waren alle Gründe, stummer Schauder war zurückgeblieben, und wie den Tod scheute sie es, entrissen zu werden dem Strome der Gewohnheit, wodurch sie in den Tod hinschmachtete." *Ibid.* c. 7. — „Ich knirschte im Geiste, ergrimmte von heftigem Grimme, daß ich nicht in den Bund und Verein ging mit dir, mein Gott, in den einzugehen, alle meine Gebeine mir zuschrieen, ihn bis zum Himmel voll Lobes erhebend. . . . Wenn ich mir in den Haaren wühlte, wenn ich mir die Stirne schlug, wenn ich mit verflochtenen Fingern mein Knie umgriff, that ich's, weil ich es wollte. Ich könnte aber wollen, und nicht thun, wenn die Gelenkigkeit der Glieder nicht gehorchte. So Vieles also that ich, wo Wollen

9. Aber eben diese höchste Höhe und tiefste Tiefe des im Bewußtsein der Sünde erfahrenen allseitigen Unglücks ist es, woran sich nun-

und Können nicht Eins war; und nicht that ich, was mir unvergleichbar mehr gefiel, und was ich sofort konnte, wenn ich es wollte, weil ich es offenbar wollte, sobald ich es wollte. Denn hier war Vermögen und Wille einerlei, und Wollen schon Thun: und doch geschah es nicht. Leichter gehorchte der Körper dem geringsten Willensakte der Seele, und lenkte auf ihren Wink die Glieder, als sich selbst die Seele, um ihren heißen Willen durch bloßes Wollen zu erfüllen." *Ibid.* c. 8. — „Woher dieß Ungeheuer (monstrum), und warum? Deine Barmherzigkeit leuchte mir, und ich will fragen, wenn je das Dunkel der menschlichen Strafe (latebræ poenarum hominum) mir antworten kann, und der lichtlose Kummer der Kinder Adams: woher dieß Ungeheuer und warum? Es befiehlt der Geist dem Körper, und schnell wird ihm gehorcht; es befiehlt der Geist sich selbst, und findet Widerstand. Es befiehlt der Geist, daß die Hand sich bewege, und so groß ist die Gelenkigkeit, daß kaum zwischen Verrichtung und Befehl ein Unterschied ist: und der Geist ist Geist, die Hand aber ein Körperliches. Es befiehlt der Geist, daß der Geist wolle: er ist es selbst, und thut es dennoch nicht. Woher dieß Ungeheuer, und warum? Er befiehlt, sage ich, daß er wolle: er würde nicht befehlen, wollte er nicht: und doch geschieht nicht, was er befiehlt. Aber nur halb will er, also nur halb befiehlt er. Denn nur in so weit befiehlt er, in wie weit er will; und in so weit geschieht das nicht, was er befiehlt, in wie weit er es nicht will. Denn der Wille befiehlt, daß er Wille sei, kein anderer, sondern er selbst. Aber nicht ganz befiehlt er; darum ist das nicht, was er befiehlt. Denn wäre er ganz, würde er nicht befehlen, zu sein, weil er schon wäre. Also kein Ungeheures ist es, zum Theil Wollen, zum Theil Nichtwollen, sondern eine Krankheit des Geistes, weil er nicht ganz aufsteht, gehoben von der Wahrheit, von der Gewohnheit niedergedrückt. Und darum sind zwei Willen, weil davon Einer nicht ganz ist, und der andere hat, was dem andern mangelt." *Ibid.* c. 9. — Diese zwei Willen beruhen aber, wie Augustinus weiter bemerkt, nicht auf zwei im Menschen wohnenden verschiedenen Naturen, Substanzen. Sofort bekämpft er den Dualismus der manichäischen Lehre von den zwei ewigen Principien, welcher Dualismus in so fern noch pantheistisch sei, als der Manichäismus lehre: „die Natur der Seele sei das, was Gott ist." *Ibid.* c. 10. Darauf fährt Augustinus fort: „Ich, berathschlagend, wie ich dem Herrn, meinem Gott, dienen möchte, wie ich schon lange beschloß, Ich war, der wollte, Ich war, der nicht wollte. Ich war Ich; nicht ganz wollte ich, nicht ganz wollte ich nicht. So stritt ich mit mir, und ward uneins mit mir selbst; und dieß Uneinswerden geschah wider meinen Willen, bewies aber dennoch nicht die Natur eines zweiten Geistes, sondern meine Strafe. Und also wirkte nicht ich dieß, sondern die Sünde, die in mir wohnte durch die Strafe einer freien Sünde, weil ich ein Kind Adams war. Denn wenn so viele entgegengesetzte Naturen sind, als widerstrebende Willen, so sind deren nicht zwei, sondern mehrere (nämlich alle sich entgegengesetzten Begehrungen) .... Sagen sie (die Manichäer) also nicht, wenn sie zwei sich widerstrebende Willen in Einem Menschen erkennen, daß zwei entgegengesetzte Geister aus zwei entgegengesetzten Substanzen und aus zwei entgegengesetzten Principien mit einander streiten, ein guter und ein böser." *Ibid.* c. 10. — „Wer war ich, und was war ich! Wie böse war ich oder meine Werke, oder wo nicht Werke, meine Worte, oder wo nicht Worte, mein Wille! Du aber, Herr, bist gütig und barmherzig, und deine

mehr subjectiv die Wiederkehr des Heiles für Alle knüpft, die aus jenem qualvollen Zustande gerettet werden wollen. Das Gefühl dieses an sich edelsten Schmerzens ist im Grunde selbst nur das noch vorhandene, aber verborgene tiefere und reinere Lebensgefühl, wie es aus dem höhern Ich und dem Gewissen stammt; je mehr diese ihre Macht entfalten, desto näher legt sich für das Bewußtsein das Bedürfniß und die Sehnsucht nach Befreiung.[1] Das höhere Ich aber und das Gewissen sind, wie wir schon früher gesehen, Eins mit der ewigen göttlichen Idee, von deren Macht der sündig gewordene creatürliche Geist eben so getrieben wird, wie durch jene. Das aber, zu was dieser durch die Idee getrieben wird, ist, in entgegengesetzter Weise dem sündigen Zustande entsprechend, ein Mehrfaches. Wenn im Zustande der Sünde die letztere nicht nur den Geist überhaupt in Knechtschaft versetzt, sondern auch noch die einzelnen Kräfte der Natur so sehr fesselt, daß sich um diese und den Geist zugleich eine Kette der Nothwendigkeit zieht, durch welche Alles, und vor Anderm der Wille der Sünde dienstbar gemacht wird, die nunmehr zu einer systematischen oder organisirten Herrschaft gelangt;[2] so geht das Streben und Wirken der Idee dahin, jene

---

Rechte hatte Mitleiden mit der Tiefe meines Todes, und bis auf den Boden meines Herzens schöpfte sie hinweg die Tiefe des Verderbnisses, jenes, worin ich Alles nicht wollte, was du wolltest, und wollte, was du nicht wolltest." Confess. l. IX. c. 1.

1) Nachdem Ambrosius in der Apologia David. l. I. c. 9. n. 47 die Schmerzen und die Verwirrung des Geistes durch die Sünde, wie wir es oben mitgetheilt, geschildert hat, fährt er unmittelbar also fort: Sed hoc bonæ mentis est, vulnus sentire peccati. Nam qui expertes doloris sunt, non sentiunt vulneris acerbitatem, quod est immedicabilis aegritudinis: qui autem aliquo dolore punguntur, sicut doloris sensu non carent, ita etiam non carent sanitatis profectu. *Ubi enim doloris sensus, ibi etiam sensus est vitae;* sentire enim vitalis vigoris ac muneris est. Unde et ille qui errorem suum non agnoscit, insanit, furit, desipit; qui autem agnoscit, utique resipiscit, non respuit remedia sanitatis; sed se ipse restringit, poenitet eum culpæ, de ipsa semper cogitat, et cogitando se ipse condemnat. Justus enim in primordio sermonis accusator est sui. Qui se accusat, justus est: qui justus est, sobrius est, sanus est. Justus favere sibi nescit, rigorem judicii etiam circa se non novit inflectere, recordationem lapsus proprii perhorrescit, et commissum erubescit errorem, omnem ejus memoriam pavet, metuit, reformidat: gravem sibi se judicat, se ipsum arbitrum refugit, nec sese sibi audet committere; quod nullum putat sibi esse graviorem, quam eum quem latere non possit, fallere non queat, fugere ac vitare non reperiat; nisi ut se sibi abneget, et Domini crucem tollat.

2) *August.* confess. l. VIII. c. 5: Cui rei ego suspirabam ligatus, non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus, et

unwürdigen Bande zu zerreißen, an die Stelle der Knechtschaft jene ideale Freiheit zu setzen, die im gottähnlichen Geiste mit der heiligen Nothwendigkeit Eins ist, und alle Kräfte der Natur zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden.[1]) Wenn die Sünde neben das wahre Wollen das falsche setzt, und der Geist sofort durch zwei einander widersprechende Willen zerrissen wird;[2]) so ist die Bewegung und die Thätigkeit der Idee dahin gerichtet, diese Zerrissenheit selbst zu zerreißen und den Geist in die Einheit mit sich selber zurückzuführen. Zu diesem Ende hebt die Idee, wie sie selbst nur Eine ist, die Zweiheit des Willens auf und stellt sich in der Wirklichkeit nur als Ein Wille oder nur als Ein thatsächliches Wollen dar. Mit der Zweiheit des Willens ist zugleich jene geistige Halbheit aufgehoben, nach welcher der Geist nicht etwa nur zur Hälfte das Gute und zur Hälfte das Böse, sondern nach welcher er auch das Gute, das er will, nur schwach, unkräftig und ohnmächtig will. Trennt die Sünde das Eine Ich des creatürlichen Geistes in zwei Theile, und gehen diese wiederum in so viele entgegengesetzte Willensbewegungen auseinander, als sündliche Begehrungen entstehen;[3]) so verlangt die Idee auch hier nur Aufhebung der Trennung und die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit des Ich, in welcher der Geist seine Kräfte, Vermögen und Eigenschaften in sich sammelt, und so vereinigt und innerlich verbunden darstellt. In dieser Einheit ist auch aller übrige, schon oben besprochene, aus der Sünde stammende Zwiespalt und Widerspruch getilgt. Die durch die Idee gewollte und in ihr gesetzte Freiheit läßt, wo jene nur selbst wirklich herrscht, nicht zu, daß vom Ich zu gleicher Zeit Eines und

---

inde mihi catenam fecerat, et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa, facta est libido. Et dum servitur libidini, facta est consuetudo. Et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi annulis sibimet innexis, unde catenam appellavi, tenebat me obstrictum dura servitus.

1) Siehe darüber Dogm. III. S. 642—647, 215, 216.

2) *August.* conf. VIII. 5: Ita duæ voluntates meæ, una vetus, alia nova; illa carnalis, haec spiritualis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam.

3) Confess. l. VIII. c. 10: Nam si tot sunt contrariæ naturæ, quot voluntates sibi resistunt; non jam duæ, sed plures erunt. . . . Si omnia (all die verschiedenen Begehrungen) concurrant in unum articulum temporis, pariterque cupiantur omnia quæ simul agi nequeunt, — discerpunt . . animum sibimet adversantibus voluntatibus pluribus in tanta copia rerum quæ appetuntur.

dasselbe gebilligt und mißbilligt, geliebt und gehaßt, verlangt und zurückgestoßen wird. Eben so gibt es für sie keine thatsächliche Theilung zwischen Erkennen und Wollen, Wollen und Vollbringen. Was vom Geiste als Wahrheit erkannt wird, ist auch alleiniger Gegenstand seines Wollens. Und was er will, das vollzieht er. Das als wahr Erkannte wird eben so gewollt, wie es erkannt ist, und eben so vollzogen, wie es gewollt wird.[1]) Damit verschwindet auch beim unbedingten Wollen und dem vollen Walten der Idee jener krankhafte Zustand, bei und in welchem der Geist das Gute so will, daß er es zugleich auch nicht will, und gerade deßwegen der Vollzug desselben nicht eintritt, weil beim Wollen das Nichtwollen schon vorausgesetzt und gleichsam in die Bedingung mit aufgenommen ist. Das Wollen kommt zu keinem Vollziehen, weil, was gewollt wird, von dem durch die Idee und ihre Wahrheit nicht bestimmten, erhobenen und getragenen Geiste in der That auch nicht, d. i. nicht wahrhaft gewollt wird.[2]) Dieses Wirken der Idee im Geiste folgt aus der Natur der Idee und aus dem Gesetze, welches das ihrige, ja welches im Grunde sie selber ist. Denken, Wollen und Sein sind bei ihr in vollkommener Einheit. Wie das göttliche Denken und Wollen das wesentliche Sein bestimmt und setzt; eben so bestimmt im creatürlichen Geiste der Wille das eigene Sein und Wesen so, wie er es in der Wahrheit erkennt. Die im Denken erfaßte Wahrheit des eigenen Seins wird für den Willen das Gesetz, nach welchem er sein Wesen mit Freiheit bestimmt, und zwar in seiner keine Halbheit oder Lückenhaftigkeit zulassenden Ganzheit und Vollheit. Da gibt es keine

---

1) Confess. l. VIII. c. 8: Ibi enim facultas ea, quæ voluntas, et ipsum velle, jam facere erat. *Ibid.* c. 9: Quoniam voluntas imperat ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa.

2) *August.* Conf. l. VIII. c. 9: Imperat animus ut velit animus, nec alter est, nec facit tamen. Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret nisi vellet; et non fit quod imperat. Sed non ex toto vult; non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult. Quoniam voluntas imperat ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non utique plena imperat, ideo non est quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret ut esset, quia jam esset. Non igitur monstrum, partim velle, partim nolle; sed aegritudo animi est, qui non totus assurgit *veritate sublevatus*, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duæ voluntates, quia una earum tota non est, et hoc adest alteri quod deest alteri. *Ibid.* c. 10: Ego eram qui volebam, ego qui nolebam, ego ego eram. Nec plene volebam, nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam, et dissipabar a meipso.

Trennung zwischen Erkennen und Wollen, Wollen und Vollziehen, sondern das Erkennen geht in das Wollen, das Wollen in das Vollbringen über; Erkennen aber, Wollen und Vollbringen bestimmen das Sein, und zwar bestimmen sie es so, wie es in der ewigen Idee von Gott gedacht, gewollt und sofort durch die Schöpfung in seiner empirischen Wirklichkeit gesetzt ist. Hier gibt es keine Unterbrechung, keine Behinderung, keine Störung, keine Trübung, keine Verkümmerung, keinen Mangel, keine Theilung und Trennung, sondern als eine lebendige und lebendig bildende Kraft wirkt mit plastischer Gewalt die Idee von Anfang bis zur Vollendung. Aber es ist eben diese selbe Idee hinwiederum, welche, wenn die Sünde eingetreten ist und ihr Werk vollbracht hat, als das unverlierbar Gute der Natur den Zwiespalt hervorruft und mit diesem den geistigen Schmerz erzeugt, Beides zu dem Ziel und Ende, auf daß der unwahre Zustand aufgehoben, und der wahre, d. i. ihr, der Idee entsprechende, wieder hergestellt werde, und an die Stelle der Unnatur die wahre Natur trete.[1] Was somit das geistige Unglück und mit ihm den geistigen Schmerz in seiner eigentlichsten Tiefe und seiner innersten Wahrheit erzeugt, ist die göttliche Idee, als die selber verwundete und verletzte, nun auch ihrerseits verwundet und verletzt, weil dieß das erste Mittel ist, das geistige Leben zu retten. Der durch die Idee und das Gewissen innerlich erregte und ruhelose Schmerz ist nur der Geburtsschmerz eines neuen Lebens.[2]

---

1) *August.* de natura boni contra Manich. c. 19, 20: Ac per hoc sicut ab illo (Deo) est omne quod bonum est, sic ab illo est omne *quod naturaliter est, bonum est. Omnis itaque natura bona est,* et omne bonum a Deo est: omnis ergo natura a Deo est. *Dolor* autem, quod praecipue malum nonnulli arbitrantur, sive in animo sive in corpore sit, nec ipse potest esse, nisi in naturis bonis. Hoc enim ipsum quod resistit, ut doleat, quodam modo recusat non esse quod erat, quia bonum aliquod erat: sed cum ad melius cogitur, utilis dolor est; cum ad deterius, inutilis. In animo ergo dolorem facit voluntas resistens potestati majori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. Sunt autem mala sine dolore pejora: pejus est enim gaudere de iniquitate, quam dolere de corruptione: verum tamen etiam tale gaudium non potest esse nisi ex adeptione bonorum inferiorum, sed iniquitas est desertio meliorum. Item in corpore melius est vulnus cum dolore, quam putredo sine dolore, quæ specialiter corruptio dicitur.

2) Augustinus sagt von Einem, der diese Vorgänge in sich erfahren, mit Rücksicht auf das zuletzt genannte Moment des Lebensprocesses, er sei gewesen turbidus parturitione novæ vitæ. Confess. VIII. 6. Sodann fährt Augustinus in seiner Relation fort: Et mutabatur intus, et exsuebatur mundo mens ejus,

10. Die eben kurz auseinander gesetzte religiös-sittliche Erscheinung im Seelenleben des Sünders ist nur die thatsächliche Bestätigung der Offenbarungslehre, die nach der Schilderung des durch die Sünde erzeugten innern Zwiespaltes mit dem Ausrufe: Ich unglücklicher Mensch! [1]) unmittelbar den andern verbinden läßt: Wer wird mich von diesem Todeskörper [2]) befreien? [3]) Das in's Bewußtsein und Gefühl eingetretene Unglück ruft mit derselben Stärke, mit welcher der geistige Schmerz empfunden wird, die Sehnsucht nach Befreiung von der Sünde hervor, so wie nach Rettung durch Befreiung. Der Hilferuf nach Befreiung und Errettung ist aber ein Aufseufzen und Aufschreien der Seele zur Gnade Gottes als des alleinigen wahren und wirklichen Erlösers. [4])

---

ut mox apparuit. Namque dum volvit fluctus cordis sui, infremuit aliquando et discrevit, decrevitque meliora, jamque tuus (Gott eigen) ait amico suo: Ego jam abrupi me ab illa spe nostra, et Deo servire statui, et hoc ex hora hac in hoc loco aggredior.

1) Röm. 7, 24.

2) *Σωμα του θανατου.* *Origen.* Merito namque corpus mortis appellavit, in quo habitat peccatum, quod mortis est causa.

3) Röm. 7, 24.

4) Röm. 7, 24. 25.: Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich von diesem Todeskörper befreien? Die Gnade Gottes durch Jesum Christum unsern Herrn. Ps. 39, 8. 9.: Und nun, was soll ich hoffen, Herr? Meine Zuversicht geht auf dich. Rette mich von allen meinen Sünden! Ps. 51, 3. 4. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 19.: Sei mir gnädig, Gott, nach deiner Huld, nach der Größe deiner Liebe tilge meine Missethaten. Wasche mich rein von meiner Schuld, und von meiner Sünde reinige mich. Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde, wasche mich, daß ich weißer werde denn Schnee. Verkündige mir Wonne und Freude, daß jauchzen die Gebeine, die du zerschlagen. Birg dein Antlitz vor meinen Sünden, und alle meine Missethaten lösche aus. Ein reines Herz erschaffe in mir, o Gott, und ein festes Gemüth verjünge in meinem Innern. Wirf mich nicht hinweg von deinem Antlitze, und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir. Gib mir wieder die Wonne deines Heils, und mit einem willigen Gemüthe stütze mich. Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein gebrochenes Gemüth; ein gebrochenes, zerknirschtes Herz, Gott, verschmähst du nicht. Ps. 79, 8. 9.: Gedenke uns nicht der Sünden; eilends möge uns entgegenkommen dein Erbarmen, denn wir sind sehr elend. Steh' uns bei, Gott unseres Heils, rette uns und vergib uns unsere Sünden. Luk. 11, 4.: Vergib uns unsere Sünden; vgl. Matth. 6, 12. *Augustin.* Conf. VIII. 5. 6: „Vergebens hatte ich Freude an deinem Gesetze nach dem innern Menschen, da ein anderes Gesetz in meinen Gliedern dem Gesetze meines Geistes widerstrebte, und gefangen mich führte unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern war. Denn das Gesetz der Sünde ist die Macht der Gewohnheit, die auch den unwilligen Geist leitet und beherrscht zum Lohn, daß er sich freiwillig ihr überließ. Wer sollte mich Armen also erretten aus den Banden dieses Todes, als nur deine Gnade durch Jesum Christum,

Schon dieses sehnliche Verlangen nach Erlösung ist eine Folge der dem innern Menschen oder dem höhern Ich mitwirkenden göttlichen Gnade. Gleichsam im freudigen Vorgefühl der wirklichen Erlösung und der geistigen Freiheit durch sie genießt der Geist schon jetzt jene friedenbringende Gewißheit von einem Zustande, in welchem nicht nur aus dem verklärten Bewußtsein die Sünde, sondern auch aus dem Geiste das finstere Bewußtsein der Sünde selbst entfernt, und damit all jener Zusammenhang abgeschnitten ist, durch welchen die Sünde wieder zurückzukehren vermöchte. [1])

---

unsern Herrn? .. Ich lebte fort unter der gewöhnlichen immer zunehmenden Angst, und täglich seufzte ich zu dir." *Ibid.* VIII. 11: „So war ich krank und gepeinigt, mich selbst anklagend heftiger als je, und mich wälzend und wendend in meinem Bande, bis es ganz zerbräche, was mich jetzt nur schwach noch hielt: aber noch hielt es. Und du drängtest mich in meinem Innersten, Herr, mit strenger Barmherzigkeit, verdoppeltest die Geißel der Furcht und der Schaam, auf daß ich nicht wieder umkehrte, und auf daß zerrissen würde das geringe schwache Band, was übrig geblieben war, und es nicht wieder stärker würde und mich mächtiger fesselte. Denn ich sprach in meinem Innern: Siehe, jetzt soll es geschehen! Jetzt soll es geschehen! Und mit diesen Worten schon ging ich in den Bund ein. Schon that ich es schier, und that es nicht. Doch nicht fiel ich zurück in's Alte, aber nahe daran stand ich und seufzte. Aber wiederum strebte ich, und weniger noch war ich daran, und erreichte schon sogleich das Andere, und faßte es: und nicht mehr war ich dort, und erreichte es nicht, und faßte es nicht, zaudernd, dem Tod abzusterben und dem Leben zu leben; und mehr erwachte in mir das böse Angewöhnte, als das bessere Ungewohnte; und je mehr der Zeitpunkt näherte, wo ich ein Anderer werden sollte, in desto heftigern Schauder drängte er mich; aber dennoch drängte er mich nicht zurück, und wendete mich hinweg, sondern ließ mich schweben." *Ibid.* VIII. 12: „Ich sank hin, ohne daß ichs wußte, und ließ den Zähren freien Lauf, und es stürzten hervor die Ströme meiner Augen, dir ein angenehmes Opfer; und zwar nicht mit diesen Worten, doch in diesem Sinne sprach ich Vieles zu dir; und du, Herr, wie lange noch? Wie lange noch, Herr, willst du zürnen? Sei nicht eingedenk unserer vorigen Missethaten! denn ich fühlte es, wie sie mich festhielten, und ich ergoß klägliche Stimmen: Wie lange, wie lange morgen und morgen? Warum nicht jetzt? warum nicht in dieser Stunde das Ende meiner Schrecken?"

1) *Ambros.* de poenitent. l. II. c. 8. n. 71. 72: Utinam ergo ad hoc monumentum meum (das sündhafte Leben als Todtengruft) digneris accedere, Domine Jesu, tuis me lacrimis laves, quoniam durioribus oculis non habeo tantas lacrimas, ut possim mea lavare delicta. Si illacrimaveris pro me, salvus ero: si dignus fuero lacrimis tuis, foetorem abstergo delictorum omnium: si fuero dignus ut paulisper illacrimes, vocabis me de monumento: hujus corporis, et dices: Exi foras (Joan. 11, 43.); ut non intra corporis hujus angustias inclusæ teneantur cogitationes meae: sed egrediantur ad Christum, in lumine versentur; ut non cogitem opera tenebrarum, sed opera lucis. *Qui enim peccatum cogitat, intra suam conscientiam studet se ipse includere.* Voca ergo

11. In der innersten Angemessenheit an das eben Entwickelte erkennt es die Offenbarungslehre als Hauptmoment der erlösenden Thätigkeit Christi, das Getheilte und Entzweite zur Einheit, so wie das feindselig gegen einander Bewegte zum Frieden zu führen.[1]) Christus ist der große Wiederhersteller jeder wahren göttlichen Einheit: er ist es aber durch eine neue Schöpfung.[2])

Zweites Kapitel.

Vom Wesen der Sünde.

Einleitung.

§ 126.

Eine vollständige Beschreibung des Wesens der Sünde ist von der Schilderung des innern und allseitigen Strebens derselben nicht zu trennen, wie denn auch sowohl das im sündigen Wesen liegende Streben als das im sündigen Streben sich offenbarende Wesen in jeder wirklichen Sünde zur Erscheinung kommt.

---

foras servum tuum. Quamvis ligatus vinculis peccatorum meorum, vinctos habeam pedes, innexas manus, et cogitationibus et operibus mortuis jam sepultus, te vocante, liber egrediar.

1) Ephes. 2, 14—16: Denn Er (Christus) ist unser Friede, der aus dem in die Zweiheit Eingegangenen Eins gemacht, und die trennende Scheidewand, die Feindschaft, an seinem Leibe niedergerissen, indem er das Gesetz der Gebote in den Satzungen aufhob, damit er die Entzweiten durch sich zu Einem neuen Menschen umschüfe, und Frieden machte, und die Getrennten in Einem Körper mit Gott versöhnte, durch das Kreuz, indem er die Feindschaft an demselben getödtet hat.“ Wir verstehen unter *ἀμφοτερα*, *δυο* und *ἀμφοτεροι* nicht einseitig Heiden und Juden, wie Viele, ja selbst die Meisten, glauben die Stelle fassen zu müssen, sondern im Allgemeinen alles Getheilte, alles Entzweite und sich feindselig Gegenüberstehende. Christus hat allen und jeden Zwiespalt aufgehoben, und zwar zunächst den zwischen Gott und den Menschen, sodann den, in welchem jeder Mensch mit sich selber steht, drittens den zwischen den Menschen unter einander, ferner zwischen den Völkern, und endlich zwischen den zwei großen religiösen Gegensätzen der alten Welt, dem Juden- und dem Heidenthum. Theodoret setzt (ad hunc locum) die Aufhebung der Feindschaft mit Gott als das Erste: *προτερον δε την προς τον θεον κατελυσεν ἐχθραν.* Sodann folgt die Aufhebung der Feindschaft im Endlichen überhaupt, und endlich der zwischen Juden und Heiden.

2) *August. enarrat. in Psalm. 54; epist. ad Pascent.* (238) *Thom. Aquin. Summa theol.* P. I. qu. 39. art. 8. Vgl. uns. Schrift: Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems, und hier den Abschnitt: Hauptgrundsätze des christlichen Theismus, S. 150—171.

Je weniger, wie theils schon dargethan ist, [1] theils später noch dargethan werden soll, im Ursprunge der Welt und des Menschen ein Realprincip der Sünde, oder eine Substanz vorhanden war, woraus sich das Böse entwickelte, wie die Folge aus ihrem Grunde, je gewisser folglich die Sünde als ein durch die Creatur selbst Gewordenes angesehen werden muß; desto mehr ist es nothwendig, das Wesen der Sünde in die innerste Verbindung mit Strebungen des Geistes zu bringen, die als solche stets auch frei sind.

§ 127.

Das Eine Wesen der in allen Strebungen sich gleich bleibenden Sünde offenbart sich verschieden nach den Verhältnissen, in welche der Geist gesetzt ist. Aus der hieraus sich ergebenden Verschiedenheit der Erscheinungen des Wesens der Sünde folgt eine der Sache angemessene Theilung unseres Stoffes. Sofern aber alle Verhältnisse auf ein Urverhältniß zurückgehen, bestimmt sich die Gliederung des Wesens der Sünde von diesem aus.

Besteht auch, wie später umständlicher entwickelt werden soll, keine Gleichheit der Sünde, sondern gibt es Stufen und Grade derselben; so ist doch der Begriff der Sünde selbst weder etwas irgendwie sich Ungleiches, noch etwas an sich Unbestimmtes. Vielmehr ist das eigentlichste und innerste Wesen der Sünde unter allen Umständen ein Sich-selbst-Gleiches. Es gibt ein an sich Sündhaftes oder Sündiges, das sofort Gesinnung und That, die von ihr durchdrungen sind, zur Sünde macht, die innern oder äußern Erscheinungen mögen sein, welche sie immer wollen. Allein die Sünde knüpft sich bei ihrer Entstehung stets an Verhältnisse an, welche von Gott gesetzt und für den creatürlichen Geist mit entsprechenden Pflichten verbunden sind. Hienach richtet sich die Verschiedenheit, so wie die nach dieser Verschiedenheit sich ergebende Eintheilung der Sünde. Da aber alle Verhältnisse des creatürlichen Geistes durch Gott gesetzt sind; so kann es keine Sünde geben, die nicht zugleich Sünde gegen Gott wäre. Die Bestimmung des Wesens der Sünde richtet sich demnach vor Allem nach dem Urverhältniß des creatürlichen Geistes, nach dem Verhältniß desselben zu Gott, das sich sofort in allen übrigen wahren Verhältnissen eben so mitsetzt, wie sich das verletzte Ur-

---

1) Dogm. III. 172–175.

verhältniß durch alle andern Verhältnisse hindurchzieht. Von diesem Gesichtspunkte aus suchen wir das Wesen der Sünde im Nachfolgenden vor allem hinsichtlich des Urverhältnisses, d. h. hinsichtlich der Stellung des creatürlichen Geistes zur Gottheit, darzustellen.

Sünde im Allgemeinen als Abfall des Geistes von seiner Bestimmung.

Abfall vom Guten.

§ 128.

Die Sünde ist im Allgemeinen als bewußter und freier Abfall des Geistes von seiner Bestimmung zu bezeichnen, welche Bestimmung überall Eins mit dem Wahren und Guten, so wie Eins mit dem ist, was wir in allen nach der göttlichen Idee geordneten Verhältnissen des geistigen Lebens das Seinsollende nennen.

1. Indem wir vorläufig das Wesen der Sünde ganz im Allgemeinen, somit nicht nach irgend einem einzelnen Verhältnisse, sondern nach allen Verhältnissen zumal bestimmen, an deren Verletzung die Sünde sich knüpft, bezeichnen wir jenes Wesen als Abfall, welcher sich entweder durch Gesinnung, oder durch Handlung, oder durch beides, d. i. Gesinnung und Handlung zugleich, vollzieht. Deßwegen nennt die Schrift jenen Akt, durch welchen die Sünde wird, in allen Beziehungen und in allen besondern Fällen, ein Abfallen, ἁμαρτανειν,[1]) und die Sünde (ἁμαρτια) selbst Abfall.[2]) Das von der Schrift für die Bezeichnung der Sünde gewählte Wort wurde im patristischen Zeitalter nur umschrieben, indem der Begriff derselbe, der nämlich des Abfalls, ohne alle Veränderung blieb.[3]) Der Ausdruck Abfallen wechselt mit den Ausdrücken Abweichen,[4]) Sich-Abwenden,[5]) womit stets

---

1) Matth. 27, 4. Joh. 5, 14. 8, 11. 9, 2. 3. Röm. 2, 12. 3, 23. 5, 12. 14. 16. 6, 15. 1 Kor. 7, 28. 36.

2) Matth. 3, 6. 9, 2—6. 12, 31. 26, 18. Mark. 1, 4. 5. Luk. 11, 4. Röm. 14, 23. 1 Kor. 15, 3. 36. Hebr. 4, 15. Jak. 1, 15. 1 Joh. 3, 4.

3) Die Kirchenväter und Theologen definirten z. B. das Wort ἁμαρτια als ἀποπτωσις, prolapsio, wie Oekumenius in I. Ioannis pag. 199. edit. Veron. 1532. Basilius d. Gr. hom. 2. in Hexaëm. u. A. Bei dem Erstern wechselt a. a. O. mit dem Worte ἀποπτωσις das andere, ἐκπτωσις, defectio.

4) 5 Mos. 17, 11. 1 Sam. 12, 20. Hiob 23, 11. Ps. 14, 3. 125, 5. Jes. 31, 6. Röm. 3, 12.

5) Sam. 15, 11. 1 Kön. 9, 6.

der bewußte und freie Widerspruch in der Bedeutung des eben so bewußten und freien Sich-Widersetzens gemeint ist. Die Wirkung hievon ist das wirkliche Losgetrenntsein von dem, womit der Geist, wenn er vollkommen sein will, verbunden sein soll, welches Losgetrenntsein sofort selbst wieder von entsprechenden Folgen begleitet ist, die später zu beschreiben sind. So verschieden auch die einzelne Sünde als jeweiliger Abfall immerhin von einer jeden andern sein mag, es gibt dennoch ein Allgemeines, unter welches alles Besondere sich stellt. So ist jede Sünde ein bewußtes und freies Abfallen oder Abweichen von der Bestimmung, die für jedes Verhältniß gilt, in welches der Geist in Folge göttlicher Ordnung zur Erreichung eines höchsten Zieles gesetzt ist. [1]) Da aber in die Bestimmung, die sich nach dem Verhältniß richtet, für jeden creatürlichen Geist zugleich das gelegt ist, was wir das Wahre, Gute und Vollkommene nennen; so ist jede Sünde auch ein Abfall vom Wahren, [2]) so wie ein Abfall vom Guten, [3]) welches immer zugleich das Vollkommene ist. Der bisher geschilderte Abfall als Abfall von der Bestimmung, vom Wahren [4]) und Guten kann auch als Abfall vom Seinsollenden bezeichnet werden, [5]) weil sowohl das Wahre als das Gute dasjenige ist, was für die Bestimmung des creatürlichen Geistes als dasjenige erscheint, was da sein soll, wenn von einer Be-

---

1) Theodorus Abukara definirt die Sünde also: *ἁμαρτια ἐστιν ἀποτυχια τις, και ἀστοχια του σκοπου*, aberratio a scopo. Thomas v. Aq. läßt in der Summa, und zwar in der prima secundae art. 1. folgende Bestimmungen mit einander abwechseln: In peccato deficit actus a fine ultimo. — In peccato semper est defectus ab ultimo fine. — Ratio peccati consistit in deviatione ab ordine ad finem.

2) Joh. 8, 44. 1 Kor. 15, 34. Tit. 3, 5.

3) *Oecumen.* in I. Ioann. c. 3. p. 199: *ἁμαρτια, ἡ του ἀγαθου ἀποπτωσις, και ἀρχην ἐχει την ἀπο του ἀγαθου ἐκπτωσιν.* *Caesar.* quaest. 61. p. 142. ed. August. Vindelic. 1616: *ἁμαρτια μοι δοκει πασα του κρειττονος ἀντιστασις και ἀντιπαραταξις.* *Basil. M.* hom. 2. in Hexaëm.: *το καλον ἐστι διαθεσις ἐν ψυχῃ ἐναντιως ἐχουσα προς ἀρετην, δια την ἀπο του καλου ἀποπτωσιν.* Nach Bonaventura im breviloq. P. III. c. 1. ist die Sünde corruptio boni, und vollzieht sich deficiendo a vero bono. Endlich wird peccatum als desertio bonorum bestimmt. Bonaventura folgt in dieser Bestimmung des Bösen buchstäblich dem Augustinus, der in der Schrift de natura boni c. 33. sagt: Peccatum vel iniquitas est desertio meliorum.

4) Den obigen Bibelstellen ist beizufügen die von Basilius über die Sünder gegebene Bestimmung: *ἁμαρτωλοι εἰσιν, οἱ ἑκουσιως ἁμαρτανοντες μετα το λαβειν την ἐπιγνωσιν της ἀληθειας.*

5) Augustinus kehrt diesen Satz einfach nur um, wenn er sagt; peccatum est quod non debet fieri.

stimmung und von einem Ziele des Geistes die Rede ist. Es ist aber dabei, daß die Sünde wesentlich Abfall vom Wahren und Guten als dem Seinsollenden ist, um so fester und beharrlicher zu bestehen, je gewisser geschichtlich Irrthümer vorliegen, welche dadurch begangen worden sind, daß man bei der Definition der Sünde als Gesetzesübertretung das Gesetz unrichtig von dem Wahren und Guten getrennt, und der Vorstellung sich hingegeben hat, die Sünde wäre an sich nicht Sünde gewesen, hätte ihr Inhalt nicht zu dem Verbotenen gehört, womit ausgesprochen wird, die Sünde würde nicht Sünde sein, gäbe es kein Gesetz, das gebietet und verbietet.

2. Worin aber die Bestimmung selber liege, welche wir als das Seinsollende in die innerste Verbindung mit dem Wahren, Guten und Vollkommenen setzen, das haben wir bereits in der Schöpfungslehre, und zwar da näher erörtert, wo es sich sowohl um die Bestimmung der Welt im Allgemeinen, [1] als um die Bestimmung des gottebenbildlichen Geistes [2] und Menschen im Besondern gehandelt hat. [3]

Sünde als Abfall von Gott.

Das Heraustreten aus der Gemeinschaft und Einheit mit Gott.

§ 129.

Die Sünde als Abfall vollzieht sich zuerst als Abfall von Gott, wodurch an die Stelle der in der Bestimmung des Geistes liegenden bewußten, freien und lebendigen Gemeinschaft mit Gott die bewußte und freie Nichtgemeinschaft oder Nichteinheit mit ihm tritt.

1. Fassen wir die Sünde als Abfall in der Weise auf, wie dieser Abfall nicht ein einfacher, sondern ein mehrfacher in sofern ist, als an ein erstes Sichlosreißen des Geistes von der Bestimmung und von dem Seinsollenden sich noch ein anderes und weiteres knüpft, so daß das erstere für dieses andere und weitere maßgebend wird und in ihm sich vervielfältigt; so ist ein solcher erster Abfall gewiß der Abfall von Gott, wie wir auch geschichtlich die erste Sünde sich vollziehen sehen. Die erste nähere Bezeichnung des Wesens der Sünde ist, **Abfall von Gott, Abweichen von ihm**, worauf die **Entfremdung** eintritt. [4] Das

---

1) Dogmat. III. 176 ff. 2) Dogmat. III. 202 ff.

3) Dogmat. III. 490 ff. 531 ff. 573 — 613. 631 — 808.

4) Jes. 1, 2. 4.: Höret, ihr Himmel, merk auf, o Erde! denn Jehovah redet.

erste und hauptsächlichste Moment der Bestimmung des creatürlichen Geistes haben wir früher in die Einheit mit Gott gesetzt, und diese als bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft mit ihm bezeichnet.[1] Aus dieser Einheit und aus dieser Gemeinschaft mit Gott tritt der Geist durch die Sünde, die Abfall ist, mit Bewußtsein und Freiheit heraus, und bringt an die Stelle derselben die Nichteinheit mit Gott, die Nichtgemeinschaft mit ihm. Sowohl Dieses als Jenes liegt in dem Begriffe der Trennung von Gott. Denn der von Gott durch die Sünde sich trennende Geist gibt nicht nur die Einheit und die Gemeinschaft mit Gott auf, sondern er richtet gleichsam eine Scheidewand zwischen sich und seinem Schöpfer auf, um hinter derselben als ein Gott Entfremdeter in der Nichteinheit und Nichtgemeinschaft mit ihm zu verharren.[2] Was durch die wirkliche Gemeinschaft mit Gott sich ausgeschlossen sieht, die Sünde nämlich, das schließt, wenn es zur Herrschaft kommt, nun auch seinerseits die Einheit mit Gott aus. Wenn derjenige nicht sündigt, der mit Gott vereinigt bleibt,[3] und sein Kind ist;[4] so wird umgekehrt Jeder, der sündigt, unmittelbar durch das Sündigen selber aus der Gemeinschaft mit Gott herausfallen.[5] Da, wo

---

Kinder habe ich aufgezogen und genährt, und sie sind von mir abgefallen. Schande dem sündigen Lande, dem schuldbelasteten Volke, den verderbten Kindern! Sie haben Jehovah verlassen, verachtet den Heiligen Israels, sind abgewichen. Sir. 10, 14. 15. (12. 13.): Der Anfang der Hoffart ist, wenn ein Mensch abfällt vom Herrn, und von seinem Schöpfer sein Herz abweicht. Denn der Anfang der Hoffart ist Sünde, und wer darin beharrrt, der strömet Gräuel aus. Vergl. Ps. 14, 3. 53, 4. 125, 5. Bar. 4, 28. *Gregor. Nyss.* orat. II. contr. Eunom. Tom. II. p. 482: *ἁμαρτια ἐστιν ἡ του θεου ἀλλοτριωσις, ὁς ἐστιν ἡ ἀληθινη τε και μονη ζωη.* Eben so ist die Sünde nach *Basil. M.* in appendice Tom. II. orat. IV. de futuro judicio *θεου ἀλλοτριωσις και ἀποστροφη.* *Chrysost.* Tom. VIII. p. 150: *ὁ ἁμαρτανων μακραν γινεται του θεου, οὐ τοπῳ, ἀλλα τροπῳ.*

1) Dogmat. III. 202 ff. 235 ff. 745 ff.

2) Jes. 59, 2: Eure Missethaten machen eine Scheidung zwischen euch und eurem Gott. *Nicol. Cus.* excitat. l. VII. p. 564: Nam fluctuatio et instabilitas, veniens ex separatione animæ a Deo, non nisi a peccato est. *Theophylact.* in cap. 14 Lucae: *ἡ ἁμαρτια μεγας φραγμος, και μεσοτοιχον διϊστων ἡμας ἀπο του θεου.* *Cyrill. Alex.* in cap. 12. Hoseæ: *μεσολαβει ἡ ἁμαρτια, και διϊστησι θεου.* Auch Chrysostomus definirt die Sünde als *κοινον διαφραγμα ἀπο θεου διατειχιζον ἡμας.*

3) 1 Joh. 3, 6.: Jeder, der mit ihm vereinigt bleibt, sündigt nicht.

4) 1 Joh. 5, 18.: Wir wissen, Jeder, der Gottes Kind ist, sündigt nicht. 1 Joh. 3, 9.: Wer ein Gotteskind ist, begeht keine Sünde, weil der Keim des Göttlichen in ihm bleibt; ja er kann nicht sündigen, weil er ein Kind Gottes ist.

5) 1 Joh. 3, 10.: Jeder, der nicht thut, was recht ist, ist kein Gotteskind. 2 Joh. 9: Wer abfällt, der hat Gott nicht.

die Sünde ihren Anfang nimmt, hört die Einheit mit Gott auf. Sünde ist Gottesleerheit und Gottwidrigkeit.[1])

2. So wie der Mensch aus der wahren Einheit und Gemeinschaft heraustritt, tritt er in die falsche ein. Falsche Einheit nennen wir die Einheit mit dem, was nicht Gott, oder was gegen Gott ist. Durch die Sünde sagt sich der creatürliche Geist von dem los, was für ihn sowohl Anfangs- als Endprincip, erste Ursache und letztes Ziel ist. Damit tritt für ihn eine völlige Verkehrung des Ur- und Grundverhältnisses ein, womit die ewige göttliche Ordnung selbst verkehrt wird. Der von Gott abgefallene Geist hört auf, in Gott die Ursache und das Ziel seines Daseins und Lebens zu erkennen. Er hört aber eben damit auch auf, durch Gott sich bestimmen zu lassen, und nach ihm in Thun und Lassen sich zu richten. Das Göttliche hat mit Einem Worte aufgehört, oberstes Princip des endlichen Geistes zu sein. Diese Verkehrung bringt in das volle Wesen des Geistes ein, es durchgreift die ganze Ordnung des von seinem Urgrund abgewichenen Lebens, so daß in diesem nichts mehr zu finden ist, was von Gott, nach Gott, und wegen Gott ist.[2]) Jede Bezugnahme auf Gott ist abhanden gekommen, und was bleibt, ist einzig die Verwirrung und der Widerspruch. Es liegt dieß im Wesen und im Interesse der Sünde, und findet auch da Statt, wo es in das Bewußtsein nicht mit voller Klarheit eintritt.

---

1) Hilarius spricht tract. in Psalm. 118. litt. 19. n. 9 den Gedanken aus, daß, obschon Gott überall sei, er doch im Sünder nicht wohne. In demselben Tractat litt. 16. n. 5 heißt es: Omnis enim, in quo peccati voluntas est, Deo vacuus est: et ubi Deus non erit, illic diaboli locus est.

2) *Bonaventur.* breviloqu. p. III. c. 1: Quoniam ergo primum principium, ut summe ens et completum, nec in essendo nec in operando deficere potest; nec summe malum est, nec aliquod malum est, nec aliquo modo malum principiare potest; quia tamen omnipotens est, potest bonum de non esse in esse deducere, etiam sine adminiculo alicujus materiæ. Quod et fecit, cum creaturam finxit, cui dedit esse, vivere, intelligere et velle. Quæ quidem quia a summo bono fuit secundum triplicis causæ habitudinem; oportuit, quod haberet in sua substantia et voluntate modum, speciem et ordinem. Nata ergo fuit agere opera sua a Deo, secundum Deum, et propter Deum; et hoc secundum modum, speciem et ordinem sibi insitum. Sed quia de nihilo fuit et defectiva, potuit deficere ab agendo propter Deum, ut scilicet aliquid faceret propter se, non propter Deum; ac per hoc nec a Deo, nec secundum Deum, nec propter Deum; et hoc est peccatum, quod est modi, speciei et ordinis corruptivum.

§ 130.

Die Sünde ist Abfall von Gott nicht in einfacher Art nur, sondern in mehrfacher, und zwar richtet sich der Abfall in seiner Mehrfachheit nach den Verhältnissen, in welchen der creatürliche Geist zu Gott steht, so wie nach den Pflichten, die sich aus jenen Verhältnissen ergeben.

So sehr auch der Begriff des Abfalls von Gott ein einfacher, bestimmter und für sich seiender Begriff ist; so mannigfach ist doch die Art und Weise, wie der wirkliche Abfall sich vollzieht. Wie die Vorstellung von der Bestimmung des endlichen Geistes in Gott eine gewisse Einheit von mehreren Momenten in sich schließt; eben so stellt auch der Begriff des Abfalls eine Einheit von verschiedenen Momenten dar, die sich nach den Momenten der Einheit der Bestimmung richten, welche verschiedenen Momente nur die mannigfachen Verhältnisse und Beziehungen sind, in welchen der creatürliche Geist zu Gott steht. Die verschiedenen Momente der Bestimmung werden somit zu mannigfachen Momenten auch für den Abfall, d. h. in eben so vielen Verhältnissen und Beziehungen, als die Bestimmung sich vollziehen soll, kann und wird sich auch der Abfall vollziehen. Nach diesen verschiedenen Verhältnissen und Beziehungen, so wie nach den dadurch gebotenen Stand- und Gesichtspunkten, richtet sich die Darstellung der Sünde, welche Abfall von Gott ist.

Die Sünde als Abfall vom göttlichen Willen, oder die Sünde als Ungehorsam.

§ 131.

Die Sünde ist sowohl ihrem Wesen wie ihrem ersten Erscheinen nach Ungehorsam gegen den göttlichen Willen.

1. Wenn wir in der Beschreibung des Wesens der Sünde mit dem Ungehorsam den Anfang machen, und nicht zuerst die Sünde als Abfall vom Gesetz schildern; so liegt die Berechtigung hiezu einfach schon in der Vorstellung, daß Gott der Urheber des Gesetzes,[1]) die Beziehung zu ihm also wie die nächste, so die erste ist.

2. In der Lehre von Gott haben wir den göttlichen Willen nicht nur als das absolute Princip der Dinge, sondern und insbesondere auch als

---

1) Jacob. 4, 12.: εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης.

das absolute Princip des Ethischen erkannt,[1]) zugleich aber auch für die Creatur die Verpflichtung begriffen, ihren Willen in Einheit mit dem göttlichen zu bringen, das von Gott Gewollte wieder zu wollen, in die innerste Gesinnung aufzunehmen und durch das gesammte Thun und Lassen zu offenbaren.[2]) Wie alles an sich Gute aus und durch Gott ist;[3]) so ist es auch der göttliche Wille, nach welchem und um deßwillen im sittlichen Reiche Alles geschehen soll. Der Gehorsam gegen den göttlichen Willen wird im Christenthum als Inhalt der Bestimmung des Geistes gefaßt,[4]) da dieser an sich absolut heilige Wille selbst nur die Heiligkeit des Geschöpfes will.[5]) Im Abfall von diesem heiligen Willen der Gottheit besteht nun die Sünde, oder, die Sünde wird vollzogen, wenn sich der Abfall des creatürlichen Geistes von dem göttlichen Willen vollzieht. Der Abfall vom göttlichen Willen ist aber Ungehorsam, so daß überall, wo dieser letztere zur Erscheinung kommt, auch die Sünde erscheint. Es besteht nicht etwa nur ein Zusammenhang zwischen dem Ungehorsam und der Sünde, sondern der Ungehorsam ist seinem innersten Wesen nach selbst Sünde, so wie jede Sünde Ungehorsam ist. Es ist Ein und derselbe geistige Akt, durch den sich beide mit einander, und zwar das eine in dem andern, die Sünde im Ungehorsam, und der Ungehorsam in der Sünde vollziehen.[6]) Die Sünde ist ihrem Wesen nach eben so Ungehorsam,[7]) wie das Gute oder die Tugend im

---

1) *Augustin.* de trinit. VIII. 3: Bonus vir justus, bonum coelum, boni angeli, bonum hoc, bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita *Deum* videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis aliud alio melius, cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni. Dogmat. II. 345—374.

2) Dogmat. II. 367—372.

3) *August. de libero arbitrio* l. II. c. 17—20: omne bonum ex Deo. *De vera relig.* c. 18: Omne autem bonum aut Deus, aut ex Deo est.

4) Dogmat. II. 367 — 372, und hier die Stellen Ps. 40, 9. Matth. 6, 10. 7, 21. 12, 50. 26, 42. Luk. 22, 42. Joh. 4, 34. 5, 30. 6, 39. 7, 17. 9, 31. Röm. 12, 2. Ephes. 5, 17. Thessal. 4, 3. 5, 18. Hebr. 10, 36. 13, 21. 1 Petr. 4, 3. 1 Joh. 2, 17. 5, 14.

5) 1 Thessal. 4, 3.: das ist der Wille Gottes, eure Heiligung.

6) Jer. Klagl. 3, 42.: Wir haben gesündigt und waren ungehorsam. In einigen Stellen ist das Wort Abfall, Abtrünnigkeit, Widerspänstigkeit für Ungehorsam gesetzt, wie Jer. 14, 7. Tit. 3, 3. In andern ist der Ungehorsam neben die Uebertretung gesetzt, um die gleiche Natur zu bezeichnen, wie Hebr. 2, 2.

7) Röm. 5, 19.: durch den Ungehorsam Eines Menschen sind Viele Sünder geworden.

Gehorsam besteht.[1]) Die später folgende Lehre von der wirklichen Sünde, oder von der Sünde in der wirklichen Erscheinung, deren Darstellung wir hier nicht vorgreifen dürfen, wird nur die concrete Ausführung des hier in Abstracto Verhandelten sein. Der göttliche Wille ist aber nicht etwas Unbestimmtes, Ungewisses und Schwankendes: er ist klar und verständlich ausgesprochen im Gesetze.

Sünde als Abfall vom göttlichen Gesetze.

a. Das ewige göttliche Gesetz.

§ 132.

Der als Norm für das Leben des creatürlichen Geistes in klarer Bestimmtheit ausgesprochene göttliche Wille ist das mit der ewigen göttlichen Idee identische ewige Gesetz, welches die Einheit sowohl des Naturgesetzes, als des positiven Gesetzes, so wie der volle Inbegriff des Sittlichen ist.

1. Wir haben bisher in der Dogmatik über das göttliche Gesetz im Besondern nur nach jener Einen Beziehung gesprochen, nach welcher es im ursprünglichen Zustande die sittlich-religiöse Entscheidung durch das Handeln der Freiheit zu vermitteln hatte.[2]) Nunmehr soll vom Gesetze in jenem weitern Umfange die Rede sein, den der Paragraph bezeichnet.

2. Der göttliche Wille spricht sich dem endlichen Sein gegenüber als Gesetz aus, oder, der göttliche Wille ist, wie das Princip, so auch das Gesetz des creatürlichen Seins und Lebens,[3]) welchem gegenüber von selber der Gehorsam geordnet ist, der, eben als ein gesetzlich geordneter, selbst Gesetz des Gehorsams genannt wird.[4]) Dieses im Anfang gegebene Gesetz nennt die Schrift selber das Gesetz des Lebens, *νομος ζωης*,[5]) um anzuzeigen, daß das göttliche Gesetz, als ausgesprochener

---

1) *Iren. adv. haer.* IV. 39, 1.: Bonum est autem obedire Deo et credere et custodire ejus praeceptum, et hoc est vita hominis, quemadmodum non obedire Deo malum, et hoc est mors ejus.

2) Dogmat. III. 807. 808.

3) Dogmat. II. 359 — 374. *Augustin. in Psalm. 36. enarrat. serm. 3:* Voluntas Dei ipsa est lex Dei.

4) Lex obedientiæ. So bei Nicolaus v. Cusa. excit. l. X. ex serm. *descendit ad inferna.* p. 667.

5) Sir. 17, 11. (9.): Er gab ihnen das Gesetz des Lebens. Die Stelle handelt zuerst von der Weltschöpfung, sodann von den ersten Menschen, denen dieses Gesetz von Gott gegeben worden ist.

göttlicher Wille, jene Norm sei, nach welchem das Leben im Allgemeinen und Besondern sich zu bestimmen habe. Das göttliche Gesetz ist der das creatürliche Leben bestimmende göttliche Wille, folglich das göttliche Gesetz der so gefaßte göttliche Wille, wie dieser für das allgemeine und besondere Leben die Form und die Weise bestimmt.[1] Der göttliche Wille bestimmt als göttliches Gesetz die Ordnung der Wesen, ist demnach auch die ausgesprochene Bestimmung derselben. Die Bestimmungen des göttlichen Gesetzes sind die Bestimmungen der Dinge; das haben die Dinge zu sein, was zu sein durch den göttlichen Willen ihnen gesetzlich vorgeschrieben ist.

3. Das durch den göttlichen Willen und als er selber ausgesprochene göttliche Gesetz der Wesen steht so sehr in der innersten Beziehung zu den ewigen göttlichen Ideen von den endlichen Wesen, daß sie beide, Idee und Gesetz, in Eins zusammen fallen und nicht von einander getrennt werden können. Wir haben früher die göttliche Idee als den ewigen göttlichen Gedanken und Willen von den endlichen Wesen erkannt.[2] Der göttliche Gedanke bestimmt das Wesen der Dinge; der göttliche Wille will, daß dieses Wesen sei, und erhebt selber den ewigen Gedanken zum wirklichen Sein durch die Schöpfung. Da aber für alles Endliche die Entwicklung wesentlich und nothwendig ist, der göttliche Wille aber überall das durch den göttlichen Gedanken gedachte Wesen der Dinge will, im Reiche der Freiheit wie im Reiche der Unfreiheit; so macht sich dieser das Wesen der Dinge wollende götliche Wille überall auch als jenes Gesetz geltend, welches da vorschreibt, es sei bei aller Entwicklung des allgemeinen und besondern Lebens das vom göttlichen Gedanken gedachte Wesen der Dinge zu offenbaren, zu entfalten und in lebendiger Wirklichkeit darzustellen. In diesem Sinne haben wir früher die göttliche Idee, die ewiger Gedanke und ewiger Wille der Gottheit zugleich ist, als Wesens- und Lebensgedanken,[3] als Wahrheit des Seins,[4] und als Gesetz des Seins[5] erkannt. Werden die göttlichen Ideen die vorzeitlichen, ewigen Urbilder der Dinge genannt; so sind diese zwar mit ihrem Inhalte Produkte des göttlichen Denkens; allein der von der göttlichen Vernunft nicht getrennte göttliche Wille, der sie will, und durch Wollen zum Sein bestimmt, trägt sie eben so ewig

---

1) *Nicol. Cusan.* excitat. l. X. ex serm. *Descendit ad inferna.* p. 667: lex complicat omnem rationalem vivendi modum.

2) Dogmat. III. 12 — 47.
3) Dogmat. III. 63 ff.
4) Dogmat. III. 78 ff.
5) Dogmat. III. 85 ff.

in sich, wie sie im göttlichen Denken enthalten sind, und weil er sie im vollen Sinne und in ihrer vollendeten Wirklichkeit will, schreibt er sie als Gesetz vor. [1]) An sich ist der gesetzgebende Wille der Gottheit nur der sich weiter bestimmende schaffende Wille derselben. Der göttliche Wille hört nämlich nicht auf zu wollen, wenn er als der schaffende die Idee als ewigen Gedanken durch unmittelbare Schöpfung zu einem lebendigen Sein verwirklicht hat; vielmehr wirkt derselbe Wille als Gesetz weiter, indem er den unfreien Wesen durch Nothwendigkeit, den freien durch ein Gesetz vorschreibt, was sie durch Schöpfung schon geworden, durch Entwicklung weiter *werden sollen*. [2]) Das *Seinsollende*, das wir früher der Bestimmung der Wesen gleichgestellt haben, ist durch den göttlichen Willen, wie er Gesetz ist, vorgeschrieben. Für den freien Geist ist der Inhalt des göttlichen Gesetzes das Seinsollende, das nämlich, was durch freie Selbstbestimmung werden, und als Gewordenes sofort sein soll. Oder mit andern Worten: geht der schaffende Wille der Gottheit bei freien Wesen bis zur objectiven Vollendung fort; so schreibt er auch noch die subjective für dieselben durch ein Gesetz vor, das durch freie Selbstbestimmung vollzogen werden soll.

4. *Das göttliche Gesetz in Einheit mit der ewigen göttlichen Idee ist das ewige Gesetz*, lex aeterna, lex sempiterna. Die hierüber etwa zu gebende weitere Bestimmung kann von der kurz zuvor schon gegebenen nicht verschieden sein. Das ewige Gesetz ist die ewige göttliche Idee selber, wie sich diese als Imperativ hinstellt. Haben wir aber früher die Idee in der innersten Verbindung mit der Wahrheit gesehen; so tritt in dieselbe Verbindung nun auch das Gesetz ein, sofern es mit der göttlichen Idee Eins ist: in dieser Einheit mit der Idee und der Wahrheit bildet das Gesetz eine über die veränderliche Welt und

---

1) *Nicol. Cus. de beryllo*, cap. 16: Verum est autem, quod Deus omnium in se habet exemplaria, exemplaria autem rationes sunt. Nominant autem theologi exemplaria seu ideas Dei voluntatem: quoniam sicut voluit fecit, ait Propheta. Voluntas autem, quæ est ipsa ratio in primo intellectu, bene dicitur exemplar, sicut voluntas in principe, ratione fulcita, exemplar legis est, quod enim principi placuit, legis habet vigorem.

2) Lex aeterna respectu irrationalium nihil aliud est, quam idea, ad quam exigitur impressio principii necessario moventis ad finem eis convenientem, seu ad requiem appetituum, qui creaturis irrationalibus inditi sunt. E contra respectu creaturarum rationalium est lex regula, ad quam suas actiones morales exigere tenentur. *G. Juenin: institutiones theologicæ. Tom. V. Part. V. dissert. II. de lege aeterna. qu. 1.*

den endlichen Geist erhabene und ihn bestimmende Macht, welche, als aus Gott gekommen, die Kraft des Göttlichen in sich trägt.[1] Mit der Idee, der Wahrheit und dem Gesetze verbindet sich in der christlichen Vorstellung endlich noch die Weisheit.[2] In Betreff der Weisheit haben wir an einem andern Orte dargethan, daß die heilige Schrift eine zweifache Weisheit unterscheide, zuerst die im absoluten Gott seiende absolute Weisheit, sodann die creatürliche Weisheit, welche nichts Anderes als die ewige göttliche Idee von den Dingen ist.[3] Diese creatürliche Weisheit, d. i. diese ewige Idee ist selbst nur der ewige Gedanke Gottes von den Dingen, der Begriff, den Gott von Ewigkeit her in seinem Verstande von den in der Zeit zu erschaffenden Wesen trug. Wie nun aber Gott durch diese ewige Idee das Wesen der Dinge vorzeitlich gedacht und gewollt, durch dieses Denken und Wollen aber in seiner innern Wahrheit bestimmt hat (weil das innerste, von Gott in der Idee bestimmte Wesen eines Dinges eben die innerste Wahrheit der Dinge selber, so wie umgekehrt die Wahrheit der Dinge ihr eigentlichstes Wesen ist); eben so hat auch Gott in der ewigen Idee der Dinge, welche ihre Wahrheit und ihr Wesen ist, den Zweck der Dinge, das Ziel und Ende derselben bestimmt. Diese ewige Idee nun, durch und in welcher Gott den Zweck, das Ziel und Ende der Dinge bestimmt hat, ist in praktischer Beziehung das ewige Gesetz,[4] nach welchem sich alle jene

1) Vergl. das nächstfolgende Citat.

2) *Augustin. de ver. rel.* c. 30. Hier ist zuerst ausgesprochen, daß das Gesetz durch seine Macht über alles Endliche erhaben sei: lex major est his omnibus, sed potentia. Sodann heißt es gegen Ende von c. 30 und Anfang c. 31: Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana, cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet, supra mentem nostram esse legem, quæ veritas dicitur. Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quæ supra rationalem animam sit, Deum esse: et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quæ lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis.

3) Siehe unsere Philosophie des Christenthums, I. Bd. S. 9—80. Wir werden in unten folgenden Stellen diese unsere Anschauung, welche nicht unangefochten geblieben ist, durch Thomas v. Aquin u. A. bestätigt finden.

4) Die Institutiones theologicæ von Gaspare Juenin, Antverpiæ 1746, geben Tom. V. dissert. 2. de lege aeterna folgende eben so richtige als wichtige Bestimmungen: Nomine legis aeternæ intelligitur idea, ad quam exigitur directio rerum omnium in fines sibi convenientes; p. 17. Lex aeterna est idea practica, directiva rerum omnium in finem eis convenientem: atqui in Deo datur hujusmodi idea: siquidem in eo qui res omnes dirigit ad finem

Bewegungen und Thätigkeiten zu richten haben, durch welche die Dinge ihren Zweck, ihr Ziel und ihre Bestimmung erreichen. Das ewige Gesetz ist daher nach dem Bisherigen erstens der ewige göttliche Begriff, oder noch besser ausgedrückt, die ewige göttliche Idee, welche auf dieselbe Weise, wie in ihr das Wesen und die Wahrheit der Dinge ausgesprochen ist, auch die Bestimmung derselben, ihren Zweck und ihr ewiges Ziel als das Seinsollende in der Form eines kategorischen Imperativs ausspricht. [1]) Das ewige Gesetz ist zweitens die Wahrheit, weil es Eins mit der Idee, die Idee aber Eins mit der Wahrheit ist: [2]) in der mit der Idee identischen Wahrheit

---

eis convenientem, debet esse idea, ad quam directionem illam exigat, seu debet esse idea, quæ sit regula, juxta cujus praescriptum omnia ad debitum sibi finem per media hujusmodi fini proportionata dirigantur: nam sicut in Deo creatore existit idea rerum omnium, quæ ex nihilo eductæ sunt; sic quoque debet esse idea mediorum omnium, quibus creaturas ad suos fines dirigat; p. 18.

1) Thomas v. Aquin läßt in der Summa, und zwar in der *prima secundæ qu.* 91. art. 1. die Conclusio also lauten: est aliqua lex aeterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens. In der unmittelbar darauf folgenden nähern Erklärung heißt es: et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Proverb. VIII., inde est, quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam. Dieses ewige Gesetz, dieser ewige Begriff im göttlichen Verstande ist aber nach den von Thomas citirten Proverbien 8, 22 — 37. die creatürliche Weisheit, wie ich sie in der Philosophie des Christenthums I. 30—39 beschrieben. Thomas v. Aquin drückt sich loc. cit. qu. 93. art. 1. nochmals darüber mit Rücksicht auf die göttliche Weisheit aus, von der wir bemerkt haben, daß die creatürliche, welche ewige Idee ist, ihr (der absoluten Weisheit) Gedanke und Wille sei. Die conclusio lautet: Lex aeterna est divinæ sapientiæ ratio, secundum quod est omnium actionum et motionum in proprios fines directiva. In der weitern Erklärung heißt es: Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur, sicut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum, quæ inveniuntur in singulis creaturis. Unde sicut ratio divinæ sapientiæ inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel *exemplaris*, vel *ideæ*, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem *legis*, et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Daß in den Proverbien, so wie im Siraciden eine Lehre von der ewigen göttlichen Idee vorgetragen werde, ist auch Ueberzeugung des Franciscus Valesius in der Schrift: de sacra philosophia, edit. VI. Lugdun. 1652. p. 41—43.

2) *Augustin. serm. 141 de verbis Evangelii Joann. 14: ego sum via, et veritas et vita:* Veritas, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum. Ueber die weitere Einheit des Gesetzes mit der Wahrheit ist oben schon Augustinus citirt worden, *de vera relig.* c. 30. 31.

ist aber nicht nur Alles erschaffen worden, sondern es hat darin auch seine Bestimmung.[1]) Das ewige Gesetz ist endlich drittens die Weisheit, denn diese ist selbst das Weltgesetz,[2]) oder: die absolute Weisheit Gottes hat die creatürliche Weisheit, d. i. die ewige Weltidee zugleich zum Weltgesetz erhoben.[3]) Sofern das Offenbarungsbewußtsein das Erkennen der absoluten Weisheit Gottes als ein teleologisches Erkennen auch in Absicht auf das Endliche, und damit als dasjenige Erkennen begreift, welches sich auf den Zweck, das Ziel und Ende der endlichen Wesen bezieht,[4]) ist das ewige Gesetz jenes von derselben absoluten Weisheit geordnete Gesetz, welches die Bestimmung hat, im Bunde mit der göttlichen Vorsehung, und gleichsam als ein Organ derselben, durch inneres und äußeres Regeln dahin zu wirken, daß die Wesen, und vor Allem die geistigen, auf dem Wege ihrer zeitlichen Entwicklung jenen Zweck erreichen, der in ihrer ewigen Idee ausgesprochen ist.[5]) Das letzte und höchste

---

1) *August. de trinit.* IX. 7: In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam, secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis, vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus.

2) *August. de divers. quaest. 83. qu. 79:* Omnis anima partim privati cujusdum juris sui potestatem gerit, partim universitatis legibus sicut publicis coercetur et regitur .... Potentior est parte universitas, quoniam illud quod ibi privatim agit, tantum agere sinitur, quantum lex universitatis. Sed unaquaeque anima tanto est pietate purgatior, quanto privato suo minus delectata, legem universitatis intuetur, eique devote ac libenter obtemperat. *Est enim lex universitatis divina sapientia.*

3) Die Kirchenväter unterscheiden wohl deßwegen sehr oft nicht ausdrücklich zwischen absoluter und creatürlicher, sodann zwischen objectiver und subjectiver Weisheit, weil sie eine Verwechslung für unmöglich halten.

4) Dogmat. II. 328—345.

5) *Thom. Aquin. Summa, prima secundæ qu. 91. art. 2*: Respondeo dicendum, quod lex cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato: quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia, quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet, manifestum est, quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, inquantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. S. Juenin loc. cit. p. 19: Idea simpliciter et absolute dicta respicit rerum creationem; aeterna vero lex respicit earum gubernationem. Idea simpliciter dicta est mere

Ziel aber, zu dem Vorsehung, Gesetz und Idee die Creatur gleich sehr leiten, ist Gott. [1]) Das ewige Gesetz ist also jenes göttliche Gesetz, welches sich überall auf die ewige göttliche Idee der creatürlichen Wesen bezieht, und das bei der Entwicklung der Dinge auf die allseitige Verwirklichung dieser ewigen Idee im Allgemeinen wie im Besondern, im Ganzen wie im Einzelnen durch Regelung aller Bewegungen und Thätigkeiten hinzuwirken die Bestimmung hat, damit jene große und umfassende Ordnung des Lebens zur Erscheinung komme, die von Gott schon in seinen ewigen Rathschlüssen, die mit seinen eben so ewigen Ideen innigst zusammenhängen, beabsichtigt ist. Hinsichtlich dieser göttlichen Ordnung verhält sich das ewige Gesetz dem creatürlichen Geiste gegenüber eben so gebietend als verbietend: gebietend, daß er diese Ordnung bewahre, verbietend, daß er sie verletze. [2])

5. Das auf die ewige göttliche Idee sich beziehende ewige Gesetz ist die Einheit des natürlichen und des positiven Gesetzes, so wie es überhaupt als jener Mittelpunkt in der Welt dasteht, von dem alle Gesetze ausgehen und auf welchen sie sich zurückzuführen haben. [3]) Die Macht und der Umfang des ewigen Gesetzes gründet sich auf die Macht und den Umfang der ewigen göttlichen Idee, welche sich der ganzen Creatur als das Prius derselben, so wie als das unterlegt, was am Ende der Gesammtentwicklung als das letzte und höchste Resultat dieser Entwicklung zur Erscheinung kommen will, — die ewige göttliche Idee näm-

---

speculativa; e contra lex aeterna est practica, quia Deum ipsum movet, ut haec aut illa media eligat, quibus creaturas dirigat ad fines sibi convenientes. Idea simpliciter dicta respicit rerum substantiam et entitatem; lex vero aeterna respicit earum actiones.

1) *Thom. Aqu. loc. cit. art. 1:* Ad tertium dicendum, quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passive, id est, quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est, ut lex ejus ordinetur: sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus, nec ejus lex est aliud ab ipso: unde lex aeterna non ordinatur in alium finem.

2) *August. contr. Faust.* XXII. 27: Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. Nach Thomas v. Aquin, den wir schon angeführt, halten sich an die Bestimmungen des Augustinus über das ewige Gesetz noch Alexander von Hales in der Summa theol. univers. P. I. qu. 35. membr. 3. qu. 27. membr. 2. 3, der Erzbischof Antonin von Florenz in der Summa theologica P. I. tit. 11—20. u. A.

3) *Augustin.* de lib. arbitr. I. 6: Cum ergo haec (lex aeterna) sit una lex, ex qua illæ omnes temporales *etc.*

lich als die erfüllte, und vor Allem als die durch Freiheit verwirklichte und vollzogene. Dieses auf die ewige Idee gehende und mit derselben selbst identische ewige Gesetz muß demnach auch überall da mit innerer Nothwendigkeit zur Erscheinung kommen, wo die ewige göttliche Idee selbst ist und wirkt. Daß aber diese in der ganzen Creatur sei, und in dieser Bewegungen und Thätigkeiten wirke, die auf die Bestimmung der Wesen hinzielen, ist schon bemerkt worden. Wir können demnach sagen: das ewige Gesetz ist und wirkt überall, wo ewige göttliche Ideen sind und wirken. Eben so wird aber auch das ewige Gesetz in jedem Gesetze sein und wirken, welches in Wahrheit ein Gesetz genannt werden kann: jedes wahre Gesetz wird ein Theil, ein Moment und ein Ausdruck des ewigen Gesetzes sein. Zunächst theilt sich das ewige Gesetz in das Naturgesetz und in das positive Gesetz,[1]) bleibt aber bei dieser Theilung für sich selber ungetheilt und ist die beharrliche Einheit beider. Denn das ewige Gesetz erhält nicht einen andern Inhalt, wenn es als Naturgesetz, und wieder einen andern, wenn es als positives Gesetz betrachtet wird; vielmehr bleibt der Inhalt des ewigen Gesetzes derselbe im Naturgesetze und im positiven Gesetze, wie auch diese beiden letzteren nichts Anderes sein wollen, als bestimmte Darstellungsweisen des Einen ewigen Gesetzes, das nicht aufhört, vielmehr fortfährt, sich in ihnen unter allen Verhältnissen und Umständen zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen.

6. Was wir demnach das Naturgesetz nennen, ist nicht nur jenes Gesetz, welches, jedem Wesen eingedrückt, und aus der vernünftigen Creatur vor Allem herausleuchtend (gleichsam ein Leuchten der ewigen Vernunft im Spiegel der endlichen), am ewigen Gesetze Antheil nimmt,[2])

1) Augustinus unterscheidet das Eine göttliche Gesetz in lex in paradiso data, in lex naturaliter insita, und in lex in litteris promulgata. *In Psalm. 118, serm. 26.* Die nähern Unterscheidungen werden nachfolgen.

2) *Thom. Aqu.* Summa th. prim. secund. qu. 91. art. 2: Die Conclusio lautet: est in hominibus lex quaedam naturalis, participatio videlicet legis aeternæ, secundum quam bonum et malum discernunt. Die weitere Erklärung enthält die Worte: Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, inquantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalm. IV. dixisset: *Sacrificate sacrificium justitiæ;* quasi quibusdam quaerentibus, quæ sunt justitiæ opera, subjungit: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni respondens dicit: *Signatum est super*

sondern das Naturgesetz ist das ewige Gesetz selber, wie es, der ewigen Idee entsprechend, vom Schöpfer in jede Creatur gesenkt, dem innersten Wesen derselben an- und eingeschaffen ist, das ewige Gesetz folglich in seiner lebendigen Concretheit.[1]) Dieses Naturgesetz wird **Gesetz der Vernunft**,[2]) **Gesetz des Geistes** genannt, und diesem jene innern Bewegungen und Thätigkeiten zugeschrieben, die wir schon in der Lehre vom **Gewissen** umständlicher geschildert haben, welchem letztern es auch oftmals gleichgesetzt wird.[3]) Dieses dem creatürlichen Geiste angeborne, in und mit dem Wesen desselben selber schon gegebene Gesetz,[4]) das, so lange es befolgt bleibt, eben so jedes andere Gesetz entbehrlich macht, wie es vor jedem andern Gesetze ist,[5]) enthält, wie es ursprünglich die Keime einer Gotteserkenntniß in sich schließt,[6]) auch den innerlichen An-

---

nos lumen vultus tui Domine; quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus, quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio divini luminis in nobis, unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternæ in rationali creatura.

1) *Augustin. de lib. arbitr.* I. 6: Ut igitur breviter aeternæ legis notionem, quæ impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima. *Augustin. ad Hilarium epist. 157:* Legem quippe sive naturalem intelligamus, sive conscriptam etc. . . . *Ibid.* Proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis, qui jam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta *etc.*

2) Siehe das letzte Citat aus *Augustin. epist. 157 ad Hilar.*, wo bald der Ausdruck: lex in ratione, bald der andere: lex rationis vorkommt.

3) *Chrysost. hom. 12. ad popul. Antioch.* ἐξ ἀρχης πλαττων ὁ θεος τον ἀνθρωπον, νομον αὐτῳ φυσικον ἐγκατεθετο. Και τι ποτε ἐστι νομος φυσικος; Το συνειδος ἡμιν διηρθρωσε, και αὐτοδιδακτον ἐποιησε την γνωσιν των καλων, και των οὐ τοιουτων.

4) *Oecumen. in cap. 7. ad Roman.* νομος νοος ἐστιν ὁ ἐμφυτος. *Oecumen.* in I. Ioann.: νομος ἐν τῳ της καρδιας πυξιῳ φυσικαις ἐννοιαις ἐγγεγραμμενος. *Theodoret.* in Psalm. 19: νομον διχα γραμματων δια της κτισεως και της φυσεως τοις ἀνθρωποις δοθεντα. *Theophyl.* in cap. 6. Lucæ: νομος ἐμφυτος ἐν ταις καρδιαις ἡμων ἐγγεγραμμενος.

5) *Chrysost. ad Scandaliz.* c. 8: δια τουτο και νομον (das positive) γραψας ἐδωκε δι' ἡμας, και προφητας ἀπεστειλε, και θαυματα εἰργασατο, και προ τουτων ἁπαντων ὁμου πλασας τον ἀνθρωπον, διδασκαλον αὐτῳ τον ἐμφυτον ἐναπεθετο νομον. In der homil. in Protomart. Stephan. sagt er von **Hiob**: ἐχων τον ἐμφυτον νομον, οὐκ ἐδεηθη του γραπτου. Ganz ähnlich Augustinus in serm. 81. de verbis Evangelii Matth. 18: Denique vide mitem (Job), vide eruditum in lege Dei, lege Dei dico aeterna. Nam lex illa, in tabulis data Judæis nondum erat temporibus Job, sed manebat adhuc lex aeterna in cordibus piorum, unde illa descripta est, quæ populo data est.

6) *Constitt. apostol.* VIII. 12: νομον δεδωκας ἀνθρωπῳ ἐμφυτον, ὁπως οἰκοθεν και παρ' ἑαυτῳ ἐχοι τα σπερματα της θεογνωσιας.

trieb dazu, das Gottgefällige zu wirken.[1]) Damit verbindet sich das Bewußtsein des Unterschieds zwischen dem Guten und Bösen,[2]) und an dieses knüpft sich wiederum eine richterliche Thätigkeit desselben Gesetzes.[3]) Das bisher beschriebene Naturgesetz ist nach allen Seiten jenes innere Gesetz, von welchem der Apostel die Heidenwelt, die des positiven Gesetzes entbehrte, auf wirksame Weise bestimmt und geleitet sein läßt, wenn er sagt: „Wenn aber die Heiden, ob sie gleich kein Gesetz haben, aus natürlichen Gefühlen die Forderungen des Gesetzes erfüllen, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz. Sie beweisen, daß die Forderungen des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben seien, indem ihr Gewissen ihnen Zeugniß gibt, und die Gedanken sich unter einander anklagen oder entschuldigen."[4]) Es ist dieses Gesetz ferner das Gesetz des Geistes, von dem der Apostel sagt, daß ihm der innere, d. i. der wahre, der ewigen Idee entsprechende Mensch beistimme.[5]) Aber auch dieses Gesetz des Geistes, oder dieses Naturgesetz, ist in so fern wie jedes andere Gesetz, als es, bei all seiner Innerlichkeit und Natürlichkeit, dennoch im freien Willen noch nicht ist, sondern vom freien Willen erst aufgenommen werden soll, worin aber auch die Bestimmung des freien Geistes liegt, ohne welche er nur ein reines Naturwesen wäre.

7. Wenn sich das ewige Gesetz dem Naturgesetze unterlegt und in diesem selber lebt, wirkt und zur Erscheinung kommt; so hat das positive, d. i. das durch positive Offenbarung von Gott gegebene Gesetz die Bestimmung, zum ewigen Gesetze den Geist, der von ihm abgefallen ist, wieder zurückzuführen. Würde das ewige Gesetz, wie es im ersten, ursprünglichen Gesetze, das dem höhern Geiste und dem Menschen im objectiv vollendeten Zustande Beider gegeben worden, seinen Ausdruck gefunden, befolgt worden sein, wie es in That und Wirklichkeit nicht befolgt worden ist;[6]) so würde es später des zeitlichen Gesetzes nicht

1) ***Oecumen. in cap. 7. ad Roman.***: *νομος του νοος ἐστιν ὁ τη φυσει ημων ἐγκατασπαρεις παρα του δημιουργου, ἐπι τα τῳ θεῳ φιλα παροτρυνων.*

2) ***Chrysostom. homil.*** 13: *φυσικος ἡμιν ἐγκειται νομος των καλων και των οὐ τοιουτων.* ***Origen. philocal.*** 9: *λεγεται νομος ὁ κατα τας κοινας ἐννοιας ἐνεσπαρμενος τη ψυχη, και, ὡς ὀνομαζει ἡ γραφη, ἐγγεγραμμενος τη καρδιᾳ λογος, προστακτικος μεν ὠν ποιητεον, ἀπαγορευτικος δε ὠν οὐ ποιητεον. Κὰι τουτο δε δηλουται ἐν τῳ, ὁταν γαρ ἐθνη, τα μη νομον ἐχοντα, φυσει τα του νομου ποιωσιν.*

3) Gregor v. Nazianz nennt **orat. XVI.** den *νομον φυσικον* einen *ἀγραφον των πραττομενων ἐξεταστην.*

4) Röm. 2, 14. 15. 5) Röm. 7, 23.

6) ***August.*** **in opere imperfecto contra Julianum, VI. 15: In paradiso enim legem accepit homo, qui factus est rectus, ut rationalis creaturæ vel**

nicht bedurft haben, wie denn alle spätern zeitlichen Gesetze ihre Bedeutung nur in ihrer Beziehung zu dem ewigen Gesetze haben, das, als das ewige, für alle Zeiten den Geist bindet. [1]) Das ewige Gesetz ist, wie und weil das ewige, so auch das unveränderliche, das bei allem äußern Wechsel in sich selbst gleich beharrende; für das ewige Gesetz und die ewige Ordnung, die es erzeugen will, gibt es keine zerstörende Gewalt, keinen Zufall, kein Sinken und Untergehen. [2]) Wir haben aber schon oben bemerkt, daß das ewige Gesetz bei all seiner ursprünglichen Kraft und Innerlichkeit dennoch erst dadurch wahrhaft ein in uns Lebendes und Wirksames werde, daß es vom freien Willen des endlichen Geistes aufgenommen und befolgt wird. Fällt aber der freie Wille, statt das ewige Gesetz in sich aufzunehmen, und mit ihm in lebendiger Einheit zu sein und zu wirken, vom ewigen Gesetze ab, und tritt mit diesem Abfall Verdunkelung des höhern Bewußtseins, Entfremdung des Göttlichen, so wie des bessern Ich, Entäußerung des innern wahren Selbst, und endlich das Nichtige und Unwahre ein; so gibt die Gottheit, die den verlorenen Schöpfungszweck nunmehr durch Erlösung erreichen will, das positive Gesetz, welches, im innersten Zusammenhang mit dem ganzen Erlösungswerke, die Bestimmung hat, auf das ewige Gesetz wieder zurückzuführen, dieses zum klaren Bewußtsein zu bringen, und den freien Willen mit demselben lebendig zu einigen. Das positive Gesetz ist ein Zurückruf zum ewigen Gesetze: die Gottheit führt das letztere durch das erstere wieder in seine alten, unveräußerten Rechte ein. [3]) In dieser Be-

---

sola vel praecipua virtus esse obedientia doceretur. Sed ejusdem legis praevaricatione a se ipso factus est pravus.

1) *August. de lib. arbitr.* I. 15: Recte judicas, dummodo illud inconcussum teneas, quod apertissime jam ratio demonstravit, eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab aeterna liberos; unde omnia quæ justa sunt, justeque variantur, exprimi dicimus: eos vero qui legi aeternæ per bonam voluntatem haerent, temporalis legis non indigere, satis, ut apparet, intelligis.

2) *August. de lib. arbitr.* I. 6: Video hanc aeternam esse atque incommutabilem legem .... Cum ergo haec sit una lex, ex qua illæ omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? Intelligo omnino non posse; neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit, ut justum non sit, omnia esse ordinatissima.

3) *August. in Psalm. 73. enarrat.* Quando quidem manus formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas (veritatem) scripsit: *Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri?* Hoc et antequam lex daretur, nemo ignorare permissus est, ut esset unde judicarentur et quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quererentur, scriptum est et in tabulis, quod in

ziehung muß die spätere positive Gesetzgebung eine Wiederholung und Befestigung des Naturgesetzes, welches selbst nur eine Erscheinung des ewigen Gesetzes im menschlichen Geiste ist, genannt werden, mit welcher Wiederholung und Befestigung sich noch eine Erweiterung des letztern durch das erstere verbindet, [1]) welche Erweiterung als weitere, nähere Erklärung des ewigen Naturgesetzes anzusehen ist.

Um das bis jetzt Verhandelte kurz zu fassen, sagen wir: das mit der ewigen Idee übereinstimmende und diese erzielende Gesetz ist das ewige Gesetz. Das Naturgesetz ist das ewige Gesetz, wie es in jedem lebendigen Individuum ist und wirkt. Das positive Gesetz, wie es seinen höchsten Ausdruck im Christenthume gefunden, hat die Bestimmung, auf das ewige Gesetz zurückzuführen und das Leben in und nach seiner ewigen Idee zu restauriren.

8. Sucht das positive göttliche Gesetz das ewige Gesetz, so wie das Naturgesetz, in welchem es zu seiner concreten Erscheinung kommt, zu erneuern; so verhält sich hiebei das ewige Gesetz selbst nichts weniger als unthätig oder gleichgültig. Vielmehr fühlt sich der Geist nach dem nicht ausgetilgten, sondern nur verdunkelten ewigen Gesetze der Natur an das positive Gesetz wie durch geheimen Liebeszauber angezogen, er gibt demselben innerlich Beifall, weil er erkennt, daß durch das positive Gesetz die tiefsten Bedürfnisse seines Wesens befriedigt werden: er ist durch das heilig frohe Gefühl geleitet, daß er durch das positive Gesetz nur in seinem eigensten innersten und wahrsten Princip lebe und sich bewege. Vermittelt daher nach dem Abfall das positive Gesetz das ewige, mit der ewigen Idee übereinstimmende Gesetz mit unserem Geiste

---

cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia videre cogerentur; et quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est, dicente Scriptura: *in cogitationibus enim impii, interrogatio erit (Sapient. 1, 9).* Ubi interrogatio, ibi lex. *Sed quia homines appetentes ea quæ foris sunt, etiam a seipsis exules facti sunt, data est etiam conscripta lex:* non quia in cordibus scripta non erat; *sed quia tu fugitivus eras cordis tui*, ab illo qui ubique est comprehenderis, *et ad te ipsum intro revocaris.* Propterea scripta lex quid clamat eis qui deseruerunt legem scriptam in cordibus suis? *Redite praevaricatores ad cor!*

1) *August. in Psalm. 118. serm. 26*: . . . . lege Divina (das positive Gesetz des Judenthums ist gemeint), qua naturalis illa sive instaurata, sive aucta, sive firmata est. *Nicol. Cusan. Excitat.* l. IX. *ex sermone: adjuva me.* Ex his videtur, quod lex Moysi sit lex innovationis legis naturæ. . . . Lex innovationis est lex, quæ legem naturæ innovat atque reformat.

wieder; so vermittelt hinwiederum auch das ewige Gesetz der Natur die Aufnahme des positiven Gesetzes in die innerste Lebenseinheit. [1])

9. Legt sich das ewige Gesetz allen zeitlichen Gesetzen eben so unter, wie es das Naturgesetz durchdringt und wie es durch das positive erneuert wird, hat überhaupt das zeitliche Gesetz keine andere Bestimmung, als die, der Ausdruck des ewigen zu sein, welches letztere für alles wahrhaft Gesetzliche das ewige Princip, das heilige Maaß und die rechte Norm hergibt; [2]) so leitet sich daraus eine Folge ab, die jedoch etwas mit dem Grundsatz Widersprechendes zu haben scheint. Ist nämlich das ewige Gesetz als ewiges nothwendig auch unveränderlich, das zeitliche aber ein durch das ewige bestimmtes und normirtes; so erscheint offenbar auch das zeitliche Gesetz als Etwas, was seiner Natur nach keiner Veränderung unterliegt: das Entgegengesetzte abzuleiten wäre Etwas in sich Widersprechendes. Und doch sagen wir, daß das zeitliche Gesetz veränderlich sei, [3]) ja nothwendig verändert werden müsse; allein wir fügen auch den Grund bei, aus dem eine solche Veränderung sich rechtfertigt. Sie rechtfertigt sich aber aus dem ewigen Gesetze selber, welches, sofern es in steter Einheit mit der ewigen Idee und mit der aus dieser flie-

---

1) Clemens v. Alex. weist Paedag. I. 3 einfach auf einen im Menschen liegenden Liebeszauber hin, dessen Object Gott ist: *το φιλτρον ἐνδον ἐστιν ἐν τω ἀνθρωπω, τουθ᾽ ὁπερ ἐμφυσημα λεγεται θεου.* Origenes sieht sodann in diesem *φιλτρον* den Grund des freudigen Eingehens in die Neutestamentliche Heilsanstalt, *contr. Celsum* III. 40: *Και εὐθεως ὡσπερ συγγενες επιγνουσα ἡ λογικη ψυχη, ἀποῤῥιπτει μεν ἁ τεως ἐδοξαζεν εἰναι θεους, φιλτρον δ᾽ ἀναλαμβανει φυσικον, το προς τον κτισαντα, και δια το προς ἐκεινον φιλτρον ὑπεραποδεχεται και τον ταυτα πρωτον πασι τοις ἐθνεσι παραστησαντα δι᾽ ὡν κατεσκευασε μαθητων.* Nicht lange voraus gehen die Worte: *ὁρα δε εἰ μη τα της πιστεως ἡμων, ταις κοιναις ἐννοιαις ἀρχηθεν συναργορευοντα.* Vgl. *Epiphan.* haeres. LXIV. n. 60: *ὁ δε ἀπο του νομου του κατα την ἐντολην, ὁν ἐμφυτον ἐλαβομεν ἐχειν και φυσικον νομον, προς το καλον ἡμων ἐξεγειροντα, και ἐπανορθουμενον τον λογισμον. ὁθεν τῃ νομοθεσιᾳ του θεου κατα τον νουν συνηδομεθα.*

2) *Augustin. de vera relig.* c. 32: Conditor legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animæ judicare tantum est, ut secundum ejus incommutabiles regulas, quid sit pro tempore jubendum vitandumque, discernat. *Idem q. 67. in Exodum:* Lex Dei sempiterna est, quam consulunt omnes piæ mentes, ut quod in ea invenerint, vel faciant, vel jubeant, vel vetent secundum quod illa incommutabili veritate perceperint. Juenin bemerkt instit. theolog. Tom. V. P. V. qu. 4: Lex omnis ab aeterna tanquam a causa derivatur.

3) *Augustin. de lib. arbitr.* I. 6: Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quæ quamquam justa sit, commutari tamen per tempora juste potest.

ßenden ewigen geistigen Ordnung ist, bestimmt, wo die, für die in der Zeit vor sich gehende geistige Entwicklung gegebenen, zeitlichen Gesetze, auf gewissen Stadien der Entfaltung, aufgehört haben ihre Zwecke zu erfüllen, und eben darum in andern Formen hervortreten müssen, wenn sie dem allgemeinen Entwicklungswerke länger noch dienend werden wollen. Das ewige Gesetz bestimmt die nothwendig gewordene Veränderung des zeitlichen Gesetzes nach der Forderung der ewigen Idee, bleibt aber für sich selber, wie die ewige Idee und wie die ewige Ordnung, ewig unverändert. 1)

10. Das Gesetz, wie wir es bisher als das ewige, als das natürliche und positive begriffen haben, hat zu seinem Inhalte das Sittlich-Gute, und zwar dieses in Einheit mit dem Religiösen. Das Gesetz verhält sich gegen das Gute oder Böse nicht gleichgültig. Der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen ist vor dem göttlichen Gesetze nichts Willkührliches, nichts Imaginäres, sondern etwas Wirkliches und Objectives. Was das Gesetz gebietet, ist stets das Gute, und es würde dieses nicht gebieten, wäre es nicht das Gute. Was das Gesetz verbietet, ist das Böse, und es würde dieses nicht verbieten, wäre es nicht das Böse. Das Gesetz, als der Ausdruck des göttlichen Willens, welcher das absolute Princip des Guten ist, kann nur gebieten, was seiner Natur nach gut, und nur verbieten, was böse ist. Gott will das Gute, weil es gut ist, und er will das Böse deßwegen nicht, weil es böse ist. Das Gute ist nicht gut,

---

1) *Augustin. de lib. arbitr. I. 6:* Quid illa lex, quæ summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? An potest aliquando injustum esse, ut mali miseri, boni autem beati sint: aut ut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus vero et nequaquam ista licentia careat? *Evod.* Video hanc aeternam esse atque incommutabilem legem. *Aug.* Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint: nam si populus ille quodam tempore juste honores dedit, quod rursus juste non dedit, haec vicissitudo temporalis ut justa esset, ex illa aeternitate tracta est, qua semper justum est, gravem populum honores dare, levem non dare, an tibi aliter videtur? *Evod.* Assentior. *August.* Cum ergo haec sit una lex, ex qua illæ omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? *Evod.* Intelligo omnino non posse: neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit, ut justum non sit, omnia esse ordinatissima. Aehnlich *confess.* III. 7, wo der Grundsatz ausgesprochen ist: leges pro ratione temporum mutari posse.

weil Gott es will, und das Böse ist nicht böse, weil Gott es nicht will; sondern Gott will das Gute, weil es gut, und er will das Böse nicht, weil es böse ist. Was aber vom göttlichen Willen gilt, das gilt auch vom Gesetze. Nichts ist deßwegen böse, weil es verboten ist, sondern was verboten wird, wird deßwegen verboten, weil es böse an sich ist.[1]) Was an sich gut ist, könnte dadurch nicht böse werden, daß es Gott verböte: und was an sich böse ist, würde dadurch die Natur des Guten nicht annehmen, daß er es geböte. Es ist aber die Vorstellung einer solchen Möglichkeit in Gott schon deßwegen nicht erlaubt, weil der göttliche Wille, wie wir ihn früher begriffen haben, das absolute Princip des Sittlichen selbst ist, folglich auch Alles, was Gegenstand des göttlichen Willens sein soll, nur das Gute sein kann.[2]) Da aber der göttliche Wille, in welchem wir das absolute Princip des Guten erkennen, zugleich auch das absolute Gesetz des endlichen Seins und Lebens ist,[3]) so gilt vom Gesetze, was vom Willen gilt. Wenn aber die Offenbarungslehre vom Gesetze sagt, es sei heilig und gut;[4]) so gilt dieß eben so im Allgemeinen von jedem göttlichen Gesetze, als es von dem substantiellen Inhalte desselben gilt, welcher immer und überall das Gute und Heilige ist: und als dieses verbietet es, was seiner innern Natur nach verbietenswerth, und gebietet, was seinem Wesen nach gebietenswerth ist.[5]) Jenes ist das Böse, dieses das Gute. Das vom göttlichen Gesetz Gebotene geht überall auf die ewige Ordnung: diese aber ist die Ordnung des Sittlichen.[6]) Die eben ausgesprochene Ueberzeugung vom Verhältnisse des Gesetzes zum Sittlichguten gründet sich in letzter Instanz in der Anschauung von Gott und den innern Beziehungen seiner Eigenschaften zu einander. Denn ist alles Gesetz aus

---

1) *August. de lib. arb.* I. 3.: Non sane ideo malum est, quia vetatur lege; sed ideo vetatur lege, quia malum est.

2) Dogmat. II. 345 — 359. 359 — 374.

3) Dogmat. II. 359 — 374.

4) Röm. 7, 12. Vgl. 14. 16.

5) *August. propos. ex epist. ad Roman. 14:* Bona est ergo lex, quia ea vetat quæ vetanda sunt, et ea jubet, quæ jubenda sunt. *Serm.* 153. *de verbis Apostoli.* Rom. 7. c. 4: Malum culpat lex, a tuo malo te prohibet lex. Ergo concupiscere malum culpat lex, a tuo malo te prohibet lex. Ergo fac, quod jubet lex, noli facere, quod vetat lex, noli concupiscere.

6) *August. de lib. arb. I. 6:* ut igitur breviter aeternæ legis notionem, quæ impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima. *Cfr. de ordine II. 4. De lib. arb. III. cc. 12. 13. 14. 15. De natura boni. c. 3.*

Gott, weil nur Ein Gesetzgeber ist,[1]) und ist das von Gott gegebene Gesetz selbst wieder aus dem göttlichen Willen, dem absoluten Princip alles Ethischen; so müßte der gesetzgebende Wille der Gottheit zuerst aus seiner innern Einheit mit dem Guten und Heiligen herausgerissen sein, wenn das in Gott sich gründende Gesetz an sich etwas Willkührliches und gegen Gutes und Böses Indifferentes sein sollte. Daher hat auch jedes christliche Lehrsystem, in welchem die Idee Gottes auf würdige Weise vertreten war, den göttlichen Willen auf die göttliche Güte bezogen und diese Beziehung nicht als eine willkührliche, sondern als eine nothwendige begriffen.[2]) Dagegen hat sich im Mittelalter gegen die allgemein herrschende christliche Anschauung, wie diese in Thomas v. Aquin repräsentirt ist,[3]) eine von ihr abweichende Vorstellung erhoben, die, bei Duns Scotus leise beginnend, später durch die Nominalisten von der Wahrheit immer weiter und weiter sich entfernt hat, — eine Vorstellung, deren letzter Grund wohl in jener Verirrung der Scholastik zu suchen ist, nach welcher man an die Stelle der lebendigen und vollen Idee den todten leeren Begriff setzte. Da aber, wo Begriffe ohne Ideen walten, wird nur zu leicht ein willkührliches Spiel getrieben. Und dieses Spiel spielt auch in die Lehre vom göttlichen Gesetze hinüber, welches sofort von der göttlichen Idee abgelöst wird. Nach dieser Ablösung des Gesetzes von der Idee hat das auf das innere Wesen der Dinge gehende und dieses bestimmende göttliche Denken kein Mitwirken bei der ursprünglichen Feststellung des Gesetzes, sondern diese Feststellung ist Sache lediglich des göttlichen Willens. Dieser aber hat sich bei seinem eigenen Handeln an das Gesetz, das durch ihn ist und über dem er steht, nicht nothwendig zu richten: er kann auch anders handeln, als es im Gesetz ausgesprochen ist. Das ist der Unterschied der absoluten von der nur gesetzlichen Macht des Handelns: die absolute Macht kann auf andere Art handeln und auch andere Gesetze geben. Anders der creatürliche Geist, der nicht über, sondern unter dem Gesetze steht.[4])

---

1) Jacob. 4, 12.: εἱς ἐστιν ὁ νομοθετης.

2) So Thomas v. Aquin, der Summa P. I. qu. 19. art. 3. bemerkt: Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium objectum ejus.

3) Siehe das letzte Citat.

4) *Duns Scot in libr. I. sent. dist. 44. qu. 1:* Ad quaestionem dico, quod in omni agente libere, quod potest agere conformiter regulæ, et difformiter, potest distingui ipsum posse agere de potentia absoluta, vel ordinata, quia ex quo non necessario agit secundum ordinem positum, potest igitur quid-

Um diesen großen Fehlgriff zu verdecken hilft es nichts, den freien Willen der Gottheit an sich in Verbindung mit dem Vollkommenen aufzufassen: die alte Willkühr tritt bald genug aufs Neue hervor und hebt den objectiven ewigen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen mehr oder weniger auf, so daß Gott nicht das Gute will, weil es gut ist, sondern das Gute nur deßwegen gut ist, weil Gott es will. [1]) So viel

---

libet libere agens aliter agere secundum potentiam absolutam, quam secundum ordinatam. Secundo dico, quod si regula illa non est in potestate agentis, immo ipse subest legi, et non lex sibi, ideo si agit aliter quam secundum illam regulam, inordinate agit. Ideo omnes homines cum subsunt legi divinæ, inordinate agunt, si contra istam legem agant: si tamen lex illa, secundum quam agit aliquis, subest sibi, potest de potentia absoluta agere non solum secundum illum ordinem, sed secundum alium ab ipso constitutum. Etsi non inordinate agat, sed Deus dedit universalem legem practicam ex sapientia sua, vel magis ex voluntate sua, quia ista lex practica omnis finaliter operans salvabitur, non est intellectui nota ex terminis, cum in terminis non sit ratio necessitatis. Ideo intellectus divinus non assentit nisi post acceptionem voluntatis. Nunc autem agit Deus secundum istas leges: potest tamen aliter agere de potentia absoluta, et quia ista lex subest voluntati divinæ. Ideo non est justa, nisi quia voluntas Dei acceptat. Ideo potest aliter agere, et aliam legem condere. Obige Stelle gehört unter diejenigen, die sich in den *Quaest. Reportatis Joannis Scoti* finden. Man vergl. *in l. I. sent. dist. 44. qu. un.*

1) *Duns Scoti in lib. I. sent. dist. 39:* Hier heißt es nun zwar wohl, der göttliche Wille sei nicht indifferent; allein dieß geht nur auf das Wollen oder Nichtwollen überhaupt: Dico, quod voluntas divina non est indifferens ad diversos actus nolendi et volendi, quia hoc in voluntate mea non erat sine imperfectione voluntatis. Voluntas enim nostra erat libera ad oppositos actus ad hoc, ut esset libera ad objecta opposita. Allerdings folgt nunmehr eine dahin gehende Bestimmung, der göttliche Wille sei an sich schon vollkommen; man beachte jedoch, was darauf folgt: Ipsa etiam voluntas divina libera est ad oppositos effectus, sed haec non est prima libertas, sicut nec in nobis. Remanet ergo libertas illa, quæ est per se perfectionis, et sine imperfectione, scilicet ad objecta opposita, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quod si voluntas illa, vel illa volitio esset tantum unius volibilis, et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile. Hoc esset imperfectionis in voluntate .... Dico quod voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua, ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi, et hoc considerando ipsam, ut est prior naturaliter tendentia in illud objectum, nec solum ipsa, ut voluntas prior est naturaliter suo actu, sed etiam inquantum est volens: quia sicut voluntas nostra, ut prior naturaliter suo actu, ita alicit actum illum, quod possit in eodem instanti alicere oppositum. Ita voluntas divina inquantum ipsa est

auch davon gesprochen wird, der göttliche Wille sei an sich mit dem Vollkommenen Eins; der Grundgedanke geht doch überall dahin, daß der göttliche Wille nicht in nothwendiger ewiger Uebereinstimmung mit dem Guten, sondern vielmehr nur in Uebereinstimmung mit sich selber sei, so daß immer nur das, was Gott will, auch das Gute ist. Die Folge hievon trägt sich auch auf die göttliche Liebe und ihren Gegenstand über. Gut ist, was von Gott geliebt wird: umgekehrt gilt der Satz nicht. Gott liebt das Geschöpf nicht, weil es gut ist, sondern weil er es liebt, ist es gut.[1]) Noch weiter ging Occam, der Schüler von Duns Scotus. Der göttliche Wille, von der Idee der Gottheit, so wie von dem Princip des Guten und Heiligen rein abgelöst, ist nur ein grundloser Wille, ein schlechthin willkührliches Belieben; und von diesem willkührlichen Belieben (merum arbitrium), das für jeden geforderten Grund nur immer sich selber hinstellt,[2]) wird angenommen, es könne, wenn es nur wolle, das Heilige und Gerechte als ein Unheiliges und Ungerechtes bestimmen.[3]) Damit hat die Natur des Guten und Heiligen selbst aufgehört, ein An- und Für-sich zu sein. Die Prädestinationslehre Calvins ist eine Wiederholung und Weiterführung dieser Grundsätze. Wir dürfen den hier maßgebenden Grundgedanken des Letztern so ausdrücken: wenn auch Gott ohne alle Rücksicht auf vorhandene oder nicht vorhandene sittliche Würdigkeit den einen Menschen zur Seligkeit vorherbestimmt, den andern aber zur Unseligkeit; so begeht er doch dadurch keine Ungerechtigkeit, weil Alles, was er will, gerade deßwegen gut und gerecht ist, daß und

---

sub volitione, est prior naturaliter tendentia tali, ita tendit in illud objectum contingenter, quod in eodem instanti possit tendere in oppositum objectum, et hoc tam de potentia logica, quæ est non repugnantia terminorum, sicut dictum est de voluntate nostra, quam de potentia reali, quæ prior est naturali actu suo.

1) *In lib. III. Sent. dist. 19. in Resolut.* Omne enim aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo dilectum, et non e contrario. Non enim Deus aliquam creaturam diligit propterea, quod ipsa sit bona, sed idcirco creatura est bona, quia a Deo diligitur.

2) Man erinnert sich hiebei an das: Sic volo, sic jubeo; stat pro ratione voluntas.

3) *Occam:* Sentent. lib. II. qu. 19: Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit amoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est, possit evadere injustum. Gabriel Biel und Peter d'Ailly sind in ihren Vorstellungen nicht viel glücklicher gewesen als Occam.

weil er es will.[1]) Legt Calvin in die Gottheit noch ein Gesetz, das ihm eben der göttliche Wille ist,[2]) obschon er sich durch dieses Gesetz nicht abhalten läßt, die Nothwendigkeit des Abfalls und der Sünde zu ordnen,[3]) und zu den unheiligen Thaten der ohnehin unfreien Menschen in ein solches Verhältniß sich zu setzen, daß sie nur das Werk seines Alles bestimmenden und Alles vollbringenden Willens sind;[4]) so lehrt zwar Zwingli über die Nothwendigkeit der Sünde und die Unvermeidlichkeit des Falls, so wie darüber, daß das Böse das Werk Gottes sei, ganz dasselbe:[5]) allein er hebt den Zusammenhang Gottes mit dem Gesetze gänzlich auf, und schließt so: Gott sündige, wenn er die Sünde vermittelst des Menschen vollbringe, deßwegen nicht, weil es für ihn kein Gesetz gebe.[6]) Hier kommt Gott für sich selber nicht nur außer allen

---

1) *Calvin. inst.* l. III. c. 23. n. 2: Adeo enim summa est justitiæ regula Dei voluntas, ut quidquid vult, eo ipso quod vult, justum habendum sit Ubi ergo quaeritur, cur ita fecerit Dominus, respondendum est, *quia voluit.* Quod si ultra pergas rogando, cur voluerit, majus aliquid quaeris, et sublimius Dei voluntate, quod inveniri non potest. Instit. l. III. c. 22. n. 4: Considerandum esse quid Deo placuerit, non quid attulerint ex se ipsis homines . . . Non ex aliqua operum ratione sed ex mera Dei vocatione pendere fratrum discrimen. cfr. III. 21. Wir gehen auf die Calvinische Prädestinationstheorie, die wir anderwärts umständlich geschildert haben, hier nicht näher ein. Vergl. uns. Schrift: Zum religiösen Frieden der Zukunft, I. Thl., der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung. S. 164 — 211.

2) *Calvin. loc. cit.* Non fingimus Deum exlegem, qui sibi ipsi lex est, quia (ut ait Plato) lege indigent homines, qui cupiditatibus laborant: Dei autem voluntas non modo ab omni vitio pura, sed summa perfectionis regula, etiam legum omnium lex est.

3) *Inst.* l. III. c. 23. n. 4 — 8.

4) *Inst.* l. I. c. 18. n. 1 — 3. c. 16. vgl. Commentar in epist. ad Roman. 9, 18.

5) Vergl. uns. Philosophie des Christenthums, I. Bd., S. 689—697.

6) *Zwingli, de providentia:* Utcunque igitur (Deus) creaturam huc impellat aut illuc agat, tam abest, ut peccet, ut haec citra insigne aliquod bonum non faciat, quum interim homo, cui lex est praefixa, etiam cum impellitur, peccet; adversus enim legem operatur. Und ferner: Nam cum lex homini est data, semper peccat, cum contra legem facit, quantumvis nec sit, nec vivat, nec operetur, nisi in Deo, ex Deo et per Deum. *Sed quod Deus operatur per hominem, homini vitio vertitur, non etiam Deo.* Hic enim sub lege est, ille liber legis spiritus et mens, cumque divinam providentiam dicimus hoc aut istud crimen fecisse, quod hic aut alius petravit, jam improprie loquimur; *quantum enim Deus facit, non est peccatum,* quia non est contra legem, illi enim non est lex posita, utpote justo, nam justis non ponitur lex juxta Pauli sententiam. *Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homi-*

und jeden Zusammenhang mit dem Gesetze, sondern selbst in Widerspruch mit demselben: aber auch in Widerspruch mit seinem eigenen Wesen, das ein absolut gutes und heiliges ist.

b. Die Sünde als Abfall vom göttlichen Gesetz und von der in ihm ausgesprochenen sittlichen Ordnung.

§ 133.

Die Sünde ist Widerspruch gegen das göttliche Gesetz, und Abfall von demselben durch Uebertetung. Der dadurch herbeigeführte Zustand ist der der Gesetzlosigkeit.

1. Liegt es in der Bestimmung des creatürlichen Geistes, sowohl die Einheit mit Gott als die Einheit und Wahrheit des eigenen Wesens zu bewahren, [1]) und hatte das erste Gesetz nicht nur die Bestimmung, die Ent-

---

cidium, quantum Dei est autoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur. Quod enim Deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, *ut adulterium David, quod ad autorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet.* Et cum occidit eum, etiam quem per latronem aut corruptum judicem trucidat, non magis peccat, quam cum lupum lupo aut elephantum dracone interficit; sua enim sunt universa et ipse nullo pravo affectu erga quicquam afficitur. Unde sub lege non est, quia lege opus non habet, qui affectu nullo moveri potest. Homo autem peccat; illi enim, quod affectibus cedit, lege opus est, quam cum praetergreditur, mulctæ sit obnoxius. Cap. 6. p. 365. Deo velut patrifamiliæ non est posita lex, *idcirco nec peccat, dum hoc ipsum agit in homine, quod homini peccatam est,* sibi vero non est, p. 364. Idem ergo factum, *quod Deo auctore et impulsore* fit, illi honorificum est, at homini crimen ac nefas. Jure igitur plectuntur sontes, sive hic ac judice, sive istic a rege regum et domino dominantium; in legem enim peccarunt, *non quasi autores, sed quasi instrumenta,* quibus Deus liberius pro sua voluntate uti potest, quam paterfamiliæ aquam aut bibere aut humi effundere. *Cumque movet ad opus aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est;* ipse enim libere movet neque instrumento facit injuriam, quum omnia sint magis sua, quam cujusque opificis sua instrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc limam in malleum et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem etiam ac imparatum ad mortem.

1) *Athanas.* contr. Gentes c. 2: *ὁ μεν γαρ του παντος δημιουργος και παμβασιλευς Θεος, ὁ ὑπερεκεινα πασης ουσιας και ανθρωπινης ἐπινοιας ὑπαρχων, ατε δη ἀγαθος και ὑπερκαλος ὠν, δια του ἰδιου λογου του σωτηρος ἡμων Ιησου Χριστου, το ἀνθρωπινον γενος κατ' ἰδιαν εἰκονα πεποιηκε. Και των ὀντων αὐτον θεωρητην και ἐπιστημονα, δια της προς αὐτον ὁμοιωσεως κατεσκευασε,*

scheidung in der Freiheitsprobe zu vermitteln,[1]) sondern auch die, das ursprünglich durch Gnade Verliehene zu sichern und zu bewahren;[2]) so zeigt die Erfahrung, daß der creatürliche Geist zunächst gegen das Gesetz, von dem unter allen Verhältnissen und in allen Beziehungen gesagt werden muß, daß es zum Leben gegeben sei,[3]) sich gewendet, Widerspruch gegen dasselbe erhoben habe und von ihm durch Uebertretung abgefallen sei. In diese Uebertretung des göttlichen Gesetzes setzt denn nun auch die Offenbarungslehre das Wesen der Sünde, durch den Ausspruch: die Sünde ist Gesetzwidrigkeit.[4]) Die gleiche, mit der Sünde identische Gesetzwidrigkeit ist da vorausgesetzt, wo die Sünde in Zusammenhang mit der einfachen Uebertretung (*παραπτωμα*,[5]) und *παραβασις*[6])) gebracht wird. Denn die Uebertretung ist eben Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Die Sünde also ist wesentlich Gesetzwidrigkeit, oder die Sünde vollzieht sich wesentlich durch Gesetzwidrigkeit, welche letztere selbst als Uebertretung des Gesetzes zur Erscheinung kommt.[7]) Die Uebertretung des Gesetzes ist die Gesetzwidrigkeit in oder durch die wirkliche That. Ist die Sünde oder das Böse Widerstreit gegen das göttliche Gesetz; so vollzieht sich dieser Widerstreit durch die wirkliche Uebertretung des Gesetzes, welche Uebertretung zugleich das thatsächliche Sich-Lossagen vom göttlichen Gesetze ist.

2. Das Gesetz, von dem der endliche Geist durch die Sünde abfällt, kann nicht anders als im Zusammenhange des letztern mit der Pflicht

---

δους αὐτῳ και της ἰδιας ἀϊδιοτητος ἐννοιαν και γνωσιν, ἱνα την ταυτοτητα σωζων, μητε της περι θεου φαντασιας ποτε ἀποστῃ, μητε της των ἁγιων συζησεως ἀποπηδησῃ· ἀλλ' ἐχων την του δεδωκοτος χαριν, ἐχων και την ἰδιαν ἐκ του πατρικου λογου δυναμιν, ἀγαλληται και συνομιλῃ τῳ θεῳ, ζων τον ἀπημονα και μακαριον ὀντως τον ἀθανατον βιον.

1) Dogmat. III. 807. 808.

2) ***Athanas. de incarn.*** c. 3: *εἰδως δε (ὁ θεος) παλιν την ἀνθρωπων εἰς ἀμφοτερα νευειν δυναμενην προαιρεσιν, προλαβων ἠσφαλισατο νομῳ και τοπῳ την δοθεισαν αὐτοις χαριν.* Was vom Menschen gilt, gilt auch vom höhern Geiste, (Dogmat. III. 268 ff.), für den dasselbe Gesetz bestand, die ursprüngliche Gnade und den ursprünglichen Zustand zu bewahren.

3) Röm. 7, 10.

4) 1 Joh. 3, 4.: Jeder, der Sünde vollbringt, begeht Gesetzwidrigkeit: denn die Sünde (*ἁμαρτια*) ist Gesetzwidrigkeit (*ἀνομια*).

5) Ephes. 2, 1.: Auch ihr, die ihr todt waret durch Uebertretungen und Sünden, vgl. Matth. 6, 14. Röm. 5, 15—20. 2 Cor. 5, 19.

6) Röm. 5, 14. 1 Tim. 2, 14. Hebr. 2, 2. 6, 16. Gal. 3, 19.

7) ***Augustin. de consensu Evangel.*** II. 4: **Peccatum est legis transgressio.** Eben so Anselm ***homil. VIII. in Evang. sec. Lucam.***

des Gehorsams gegen Gott aufgefaßt werden, und so ist die Gesetzesübertretung in der engsten Verbindung mit dem Ungehorsam, ja selbst nur eine bestimmte Form desselben, wobei die obenbeschriebene Beziehung des Gesetzes zum Sittlichguten unverändert bleibt.[1]) Und zwar macht sich das Sittlichgute in seiner ganzen Ausbreitung geltend, wenn die Forderung gestellt wird, daß das ewige Gesetz durch Gedanken, Worte und Werke, d. i. allseitig vollzogen werde, wovon das Gegentheil die Alles verkehrende Sünde ist.[2]) Diese Verkehrung ist nämlich nicht nur einfache Verkehrung dessen, was im göttlichen Gesetz und in der Bestimmung des Geistes liegt, sondern Verkehrung der ganzen sittlichen Ordnung im Allgemeinen, wozu auch der Gebrauch jener Kräfte gehört, die zum Sittlichen verliehen sind.[3])

3. Das Gesetz, von dem abzufallen Sünde ist, ist das ewige Gesetz, welches sich auf die ewige göttliche Idee zurückbezieht. Von diesem ewigen Gesetze haben wir schon oben gesehen, daß es im Naturgesetze zur Erscheinung komme, und daß auf es das positive sich zurückführe. Daraus folgt nun aber, daß sowohl der Abfall vom Naturgesetze als der Abfall vom positiven Gesetze auch Abfall vom ewigen Gesetze ist. Und das ist der Grund, warum, wenn Heiden und Juden im Unterschiede von einander der Sünde gegenüber in Betrachtung kommen, in sofern eine Gleichheit der Sünde derselben statuirt wird, als Heide und Jude gleichsehr das ewige Gesetz übertreten haben, der Erstere im Naturgesetze, der Andere im positiven Gesetze. Der Unterschied aber, der bei dieser Gleichheit dennoch besteht, ist dahin auszusprechen, daß der Jude das ewige Gesetz zweimal verletzt habe, weil er als Mensch das Naturgesetz eben so übertrat, wie als Jude das positive.[4]) Was aber vom Juden gilt, gilt vom Christen nicht weniger.

---

1) *Iren.* adv. haer. IV. 39. 1.: Bonum est autem obedire Deo et credere ei et custodire ejus praeceptum, et hoc est vita hominis, quemadmodum non obedire Deo malum, et hoc est mors ejus. *Ambros.* de parad. c. 8: Quid est enim peccatum, nisi transgressio legis divinæ, et coelestium inobedientia mandatorum.

2) *Augustin.* contra Faustum XXII. 27: Peccatum est factum, vel dictum vel concupitum contra aeternam legem.

3) *Basil. Magn.* Regul. fusius tractat. interrogat. 2: *Και ἐστιν οὑτος κακιας ὁρος, ἡ πονηρα, και παρ' ἐντολην του κυριου, χρησις των ἐπ' ἀγαθῳ παρα του θεου δεδομενων ἡμιν.*

4) *Augustin.* in Psalm. 118. serm. 26: Si ergo Apostolus secundum legem, quam Deus per Moysen populo Israel dedit, ceteris autem gentibus non

4. Der Abfall vom Gesetz schließt einen **Abfall von der sittlichen Ordnung** in sich ein, die im Gesetze ausgesprochen ist. Geht die ewige göttliche Idee der Dinge auf das Wesen der Dinge, das ewige göttliche Gesetz aber auf die Bestimmung dieses Wesens, wie es sich durch seine naturgemäße Entwicklung, die an gewisse Thätigkeiten angewiesen ist, zu vollenden hat; [1]) so ist nicht nur das Wesen des creatürlichen Geistes in der ewigen Idee sowohl als im ewigen Gesetze als das sittliche begriffen und bestimmt, sondern es ist zugleich auch in beiden zumal eine Ordnung des Sittlichen gesetzt, die sich in den Verhältnissen kund gibt und bethätiget, in welchen der sittliche Geist steht. Diese Verhältnisse theilen sich im Allgemeinen, wie wir sie hier nehmen, in das Verhältniß der Creaturen zu sich selber, unter einander, und in das der Creaturen zu Gott, [2]) jedesmal mit entsprechenden Pflichten, auf die wir im Einzelnen schon in der Lehre von der Bestimmung des Geistes hingewiesen haben. Von dieser sittlichen Ordnung nun fällt die Sünde ab, [3]) indem sie zugleich das Gegentheil der Ordnung, die Unordnung,

---

dedit, sine lege dixit esse ceteras gentes; quid intellecturi sumus in isto Psalmo dictum esse: *Praevaricantes aestimavi omnes peccatores terræ*, nisi intelligamus aliquam legem non per Moysen datam, secundum quam sunt praevaricantes ceterarum gentium peccatores? Ubi enim lex non est, nec praevaricatio. Quæ ista lex est, nisi forte illa, de qua idem dicit Apostolus: *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt*; *hi legem non habentes ipsi sibi sunt lex.* Secundum hoc ergo quod dicit: *legem non habentes, sine lege peccaverunt, et sine lege peribunt:* secundum id vero quod ait, *Ipsi sibi sunt lex*, non immerito praevaricatores aestimantur omnes peccatores terræ. Nullus enim est, qui faciat alteri injuriam, nisi qui fieri nolit sibi: et in hoc transgreditur naturæ legem, quam non sinitur ignorare, dum id, quod facit, non vult pati. Numquid autem lex ista naturalis non erat in populo Israel? Erat plane, quoniam et ipsi homines erant. Sine lege autem naturali essent, si praeter naturam humani generis esse potuissent. Multo magis ergo praevaricatores facti sunt lege divina, qua naturalis illa sive instaurata, sive aucta, sive firmata est.

1) Wir verweisen auf das Citat aus Juenin, S. 57. 58., welches mit den Worten schließt: Idea simpliciter dicta respicit rerum substantiam et entitatem; lex vero aeterna respicit earum actiones.

2) *Thom. Aqu.* Summa. p. I. qu. 21. art. 1: Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum .... Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sicut partes ordinantur ad totum, et unaquaeque res ad suum finem.

3) *Thom. Aqu.* Summa, prim. secund. qu. 72. art. 4: Quaecunque peccata, cum inordinatæ sint actiones, aut in Deum, aut in proximum, aut contra seipsum sunt, ad quæ homo ordinem habere dicitur.

setzt; und hierin kommen alle Sünden mit einander überein, wenn sie auch sonst noch so verschieden von einander sind.[1])

Die Sünde als Abfall von der Idee und von der in ihr gesetzten wahren Natur.

§ 134.

Die Sünde ist Abfall von der ewigen göttlichen Idee, und damit auch Abfall von dem eigenen Wesen, wie es durch göttliches Denken und Wollen in der Wahrheit objectiv bestimmt ist, und durch eigenes vernünftiges Denken und sittliches Wollen subjectiv in derselben Wahrheit bestimmt werden soll. Der Abfall von der Idee schließt folgerecht zugleich einen Abfall von der Vernunft und vom wahren Sein oder von der wahren Natur in sich.

1. Die tiefere Anschauung des ewigen Gesetzes hat uns zur Erkenntniß geführt, daß es in der ewigen göttlichen Idee sich gründe und diese Idee selbst sei, sofern sie sich dem endlichen Geiste als das Seinsollende gesetzlich vorschreibt. Schon daraus geht hervor, daß die Sünde als Abfall vom ewigen Gesetze sich nicht vollziehen könne, ohne daß sich dieselbe zugleich auch als Abfall von der ewigen göttlichen Idee vollziehe. Ja, der Abfall von der Idee könnte und dürfte sogar in sofern als das Frühere angesehen werden, als das ewige Gesetz nur die Weiterbestimmung der ewigen Idee, der Abfall folglich von der Idee Abfall von einem Frühern ist: denn die Idee ist das Prius des Gesetzes. Beide aber laufen wiederum in Eins zusammen, denn zuerst haben sie Einen und den nämlichen Inhalt; dann aber bestimmt das göttliche Wollen in der Idee, welches der eine Mitfactor derselben ist, das Wesen, welches durch das göttliche Denken, den andern Mitfactor der Idee, seiner Natur nach bestimmt wird, zugleich auch nicht nur zum wirklichen Sein, sondern auch dazu, daß es die im göttlichen Denken zugleich mit dem Wesen gesetzte Vollendung, welche das Ziel desselben ist, durch Entwick-

---

1) *Thom. Aqu.* Summa, prim. secund. qu. 72. art. 1. Respondeo dicendum, quod ad rationem peccati duo concurrunt, scil. actus voluntarius et inordinatio ejus, quæ est per recessum a lege Dei.... Peccata specie distinguntur ex parte actuum voluntariorum magis, quam ex parte inordinationis in peccato existentis.

lung erreiche: und dieses andere Bestimmtwerden durch den göttlichen Willen ist das gesetzliche; der göttliche Wille ist hier der gesetzgebende, und seine Bestimmung das ewige Gesetz. Wir haben im Ganzen eine dreifache Bestimmung vor uns, von denen keine mit der andern verwechselt werden darf. Zwei Bestimmungen, oder vielmehr zwei Weisen der Bestimmung, fallen der ewigen Idee zu, die dritte dem Gesetze. Die erste Bestimmung ist die, welche in der ewigen Idee durch das göttliche Denken vollzogen wird: das göttliche Denken in der ewigen Idee denkt aber und bestimmt durch das Denken das Wesen der Dinge. Die andere Bestimmung ist die, welche in der ewigen Idee durch den göttlichen Willen geschieht: der göttliche Wille bestimmt aber, daß das von Gott durch den Gedanken gedachte Wesen ins wirkliche Sein erhoben werde; diese Bestimmung vollzog sich durch die Weltschöpfung. Die dritte Bestimmung ist die, durch welche sich die ewige Idee zum ewigen Gesetze bestimmt, welches den Wesen vorschreibt, in ihrer Entwicklung zu dem sich zu gestalten, als was sie in der ewigen Idee durch den göttlichen Gedanken gedacht und durch den göttlichen Willen gewollt, durch beides aber bestimmt sind. Von diesen göttlichen Bestimmungen nun, wie sie in der ewigen Idee und im ewigen Gesetze liegen, fällt der endliche Geist durch die Sünde ab. Den Abfall vom ewigen Gesetze haben wir bereits beschrieben. Der Abfall von der ewigen göttlichen Idee aber vollzieht sich dadurch, daß der creatürliche Geist nicht, wie er soll, in seiner freien Selbstbestimmung sich so denkt, wie er von Gott gedacht, und so will, wie er von Gott gewollt wird, durch beides aber so bestimmt, wie sein Wesen in der ewigen göttlichen Idee bestimmt ist, sondern im Widerspruche mit dem Allem. Der sündige Geist denkt und will sein Wesen und die Verhältnisse, in welche dieses Wesen objectiv gesetzt ist, anders als es von Gott in der ewigen Idee gedacht und gewollt, durch Denken und Wollen aber bestimmt ist. Indem aber der creatürliche Geist unmittelbar durch sein dem göttlichen Denken und Wollen widersprechendes Denken und Wollen sich eine ganz andere Bestimmung giebt, als die, welche ihm in der ewigen Idee gegeben ist, so fällt er von der ewigen göttlichen Idee selbst ab, und jede Sünde vollzieht sich, wie als Abfall vom ewigen Gesetze, so auch als Abfall von der ewigen göttlichen Idee. Der von Gott Abfallende hört auf, sich in der ewigen Idee, d. i. im göttlichen Gedanken und Willen, die beide auf sein Wesen gehen und dieses bestimmen, sich zu bewegen, und dieser Abfall hebt die Einheit mit Gott eben so auf, wie diese umgekehrt überall zu Stande kommt,

wo der Geist als das mit Freiheit sich vollzieht, als was er in der ewigen Idee gesetzt ist. [1])

2. Göttlicher Gedanke und göttlicher Wille bestimmen in und durch die ewige Idee das wahre Wesen der Dinge. Die innere Wahrheit des durch die ewige Idee bestimmten Wesens der Dinge ist die ursprüngliche Güte und Vollkommenheit derselben. Wir haben nämlich in der Lehre von der ursprünglichen Güte und Vollkommenheit der Welt früher schon gesehen, daß sie, diese ursprüngliche Güte und Vollkommenheit, in der innern Angemessenheit an die ewige göttliche Idee bestanden habe. [2]) Das allein hat ein wahres Sein, was gut ist; was böse ist, ist nicht wahrhaft. Das Gute hat aber deßwegen ein wahres Sein, weil die Idee von ihm in dem wahrhaft seienden Gott ruhet. Das Böse hat kein Sein, weil es nicht auf göttliche Ideen, sondern auf leere Einbildungen des endlichen Geistes gegründet ist. [3]) Nur das ist wahrhaft, was einer göttlichen Idee entspricht, und an und für sich nur die Verwirklichung einer ewigen Idee ist: das Böse entspricht weder einer Idee, noch ist es die Verwirklichung einer solchen. Und darum hat es auch kein wahres Sein. Daraus folgt aber auch nothwendig, daß die Sünde als das Böse nicht nur Abfall von der ewigen Idee, sondern auch Abfall von dem durch die ewige Idee bestimmten wahren Sein und Wesen ist. Wer sündigt, fällt sowohl von der ewigen Idee, als von seinem durch diese Idee bestimmten Wesen ab, wozu noch die allseitigen Verhältnisse kommen, in welche er gesetzt ist. Denn die Sünde ist Abfall nicht nur von dem durch die ewige göttliche Idee bestimmten Wesen, sondern auch von den durch dieselbe Idee bestimmten Verhältnissen dieses Wesens.

3. Damit ist auch der Streit als beendigt anzusehen, der hinsichtlich der Beantwortung der Frage entstanden ist, in was das formale Wesen der Sünde zu setzen sei. Das formale Wesen, oder auch das formale Object der Sünde wurde bald in das Gute, von dem durch

---

1) *Maximi Confessoris* Scholia in Gregorium Theologum, ed *Thom. Gale*, beigegeben dem Werke des Joh. Scot. Erigena de divisione Naturæ; Oxon. 1681. p. 16. 17: *μοιρα οὐν ἐσμεν και λεγομεθα θεου δια το τους οὑς εἰναι ἡμεν λογους ἐν τῳ θεῳ προυφεσταναι· ῥευσαντες δε ἀνωθεν παλιν λεγομεθα, διοτι μη καθ᾽ ὁν γεγενημεθα λογον τον ἐν τῳ θεῳ προοντα κεκινημεθα.*

2) Dogmat. III. 172 — 175.

3) *Athanas.* contra gentes c. 4: *ὀντα δε ἐστι τα καλα, οὐκ ὀντα δε τα φαυλα. ὀντα δε φημι τα καλα, καθοτι ἐκ του ὀντος θεου τα παραδειγματα ἐχει, οὐκ ὀντα δε τα κακα λεγω, καθοτι ἐπινοιαις ἀνθρωπων οὐκ ὀντα ἀναπεπλασται.*

die Sünde das gegentheilige Böse vollbracht wird, [1]) bald in das ewige Gesetz, welches die Sünde frei übertritt, [2]) bald in das Sichlossagen von der pflichtmäßigen Rechtschaffenheit gesetzt. [3]) Wir unsererseits setzen das formale Wesen der Sünde in den bewußten und freien Abfall von der ewigen göttlichen Idee, welche sich, wie wir gesehen, zum ewigen Gesetze fortbestimmt, und in ihrer Verwirklichung jenes Gute selber ist, in welchem wir das allein wahrhaft Seiende erkennen. [4]) Gleichwie die göttlichen Ideen die ewigen Gründe der Dinge im Geiste Gottes sind; so sind sie auch jene reinen, unvergänglichen und unwandelbaren Formen, nach welchen und durch welche sich das wahre Sein gestaltet. [5])

4. Wie die Sünde als Abfall von der ewigen Idee einerseits Abfall vom göttlichen Wollen ist, welches sich zum ewigen Gesetze bestimmt; so ist sie andererseits auch Abfall von dem göttlichen Denken. Da es nun aber nicht allein in der Bestimmung des endlichen Geistes liegt,

---

1) Thomas v. Aquin sagt *Summa theolog., secunda secundæ, qu. 10. art. 5:* Ad primum ergo dicendum, quod formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter. Uno modo secundum intentionem peccantis: et secundum hoc id, ad quod convertitur peccans, est formale objectum peccati. Alio modo secundum rationem mali: et sic illud bonum, a quo receditur, est formale objectum peccati. Sic ergo dicendum est, quod infidelitatis objectum est veritas prima, sicut a qua recedit: sed formale ejus objectum sicut ad quod convertitur, est sententia falsa, quam sequitur.

2) *Antoine:* theolog. universa speculativa et dogmat. Tom. I. p. 291. (tractat. de peccat. cap. 1. art. 1.) Indem er materielle und formale Sünde unterscheidet, ist ihm die letztere eigentlich die freie Uebertretung des ewigen Gesetzes, während die erstere die unfreie Verletzung desselben ist: Legis divinæ violatio necessario, seu sine libertate facta, quæ *peccatum materiale* dicitur, displicet Deo, quia moralem turpitudinem habet, sed ob defectum libertatis non imputatur ad culpam et poenam: unde non est peccatum formale et proprie dictum: nam *peccatum formale* et proprie dictum est legis divinæ violatio, imputabilis ad vituperium et poenam, ideoque libera.

3) *Juenin* inst. theol. Tom. VI. p. 508. (Part. VII. dissert. 6. qu. 2.) Materiale peccati est quilibet actus humanus; formale vero est privatio debitæ rectitudinis.

4) Siehe das obige Citat aus Athanasius.

5) *August.* de 83 quaest. div. c. 46: Sunt namque ideæ principales formæ quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc aeternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur. Et cum ipsæ neque oriantur neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.

das von Gott in der ewigen Idee Gewollte wieder zu wollen, und das ewige Gesetz, zu welchem das göttliche Wollen in der ewigen Idee sich bestimmt, zu vollbringen, um dadurch die sittliche Aufgabe des Lebens zu lösen, — sondern da zu dieser sittlichen Aufgabe auch noch die intellectuelle kommt, die sich dadurch löst, daß die endliche Vernunft die Gedanken der göttlichen Vernunft, wie sie in den ewigen Ideen liegen, erkennt, und dadurch in Allem zur Erkenntniß des Wesens gelangt, das durch das göttliche Denken in der ewigen Idee bestimmt ist; so ist die Sünde als Abfall von der ewigen Idee auch Abfall von der Vernunft, ihrem Zweck und ihrer wesentlichen Bestimmung, die nicht nur darin besteht, die Wahrheit der Dinge, die mit den Ideen der Dinge, so wie mit ihren ewigen Gesetzen Eins ist, zu erkennen, sondern auch das Intellectuelle und die von ihm erkannte Wahrheit eben so mit dem Sittlichen zu verbinden, wie in der ewigen Idee göttliches Denken und göttliches Wollen mit einander verbunden sind. Nennen die griechischen Kirchenväter die Ideen, sofern sie die ewigen Gründe der Dinge im göttlichen Verstande sind, *λογοι*, [1]) bedeutet *λογος* sonst Vernunft; so ist, da *λογος* beides bedeutet, Idee und Vernunft, die Sünde, indem sie Abfall von der Idee ist, auch Abfall von der Vernunft, und Abfall von der Vernunft, weil sie Abfall von der Idee ist. [2]) Die Sünde ist das Vernunftwidrige, das Vernunftlose. [3]) Die Sünde ist aber nicht etwa nur einfacher Abfall von der Vernunft, sondern ein mehrfacher. Denn sofern die Vernunft, von welcher der Geist abfällt, zuerst die göttliche ist, ist diese göttliche Vernunft zugleich auch dasjenige göttliche Princip, welches in der ewigen Idee die ewige Ordnung und

---

1) Vergl. die Dogmat. II. und III. und in meiner Philosophie des Christenthums dargestellte Ideenlehre. Nachstehende Erklärung des Augustinus de 83 quaest. c. 46. ist nicht gegen, sondern für uns: Ideas igitur Latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece *λογοι* appellantur, non ideæ: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideæ principales formæ quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles *etc.*

2) *Clem. Alex.* Paed. I. 13. p. 158: *παν το παρα τον λογον τον ὀρθον, τουτο ἁμαρτημα ἐστι.* Cfr. *Stobæi* Eclog. ethic. c. 4. *Diogen. Laert.* l. VII. seg. 108.

3) *Nicol. Cusan. Excitat.* l. V. ex serm. *Intuimini quantus sit iste.* p. 481: Peccare est venire contra rationem. Unde peccatum contrariatur rationi. Perdit igitur peccator privilegium, quod ex ratione super animalia habet, et efficitur bestialis, et judicium est de eo, sicut de aliis bestiis.

das wahre Verhältniß der Dinge gesetzt hat. 1) Sofern es aber zweitens die Vernunft des endlichen Geistes selber ist, von welcher dieser durch die Sünde abfällt; ist der Abfall von der eigenen Vernunft wie Abfall vom vernünftigen Denken, so auch Abfall von der sittlichen Ordnung, in welche einzutreten und darin zu leben die Vernunft als Bestimmung des freien Geistes erkennt. 2) Aus diesem engen Zusammenhange des Ideellen, Vernünftigen und Sittlichen leuchtet endlich auch ein, warum das Erkennen der ewigen Ideen, und sonach auch das Erkennen der Dinge in und nach ihren göttlichen Ideen, nur jenem Geiste möglich ist, der ein reines, heiliges Leben lebt, und warum die Seligkeit, die sich an das Schauen der ewigen, göttlichen Idee, dem das tiefste und wahrste Erkennen entquillt, knüpft, nur dem zu Theil wird, dessen inneres Geistesauge gesund, aufrichtig, klar und heiter, so wie dem großen Gegenstande ähnlich ist, den es anblickt. 3)

---

1) In dieser Bedeutung, so wie in diesem Umfange ist es zu nehmen, wenn Clemens v. A. Alles das Sünde nennt, was gegen den λογος ὀρθος läuft.

2) *Thom. Aqu.* Summ. P. secunda secundæ. qu. 54. art. 1: Dicendum, quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum consilii et aliorum hujusmodi. *Ibid.* qu. 64. art. 2: Dicendum, quod homo peccando ab ordine rationis recedit. Et ideo decidit a dignitate humana ...., et incidit quodammodo in servitutem bestiarum ..., secundum illud Psalm. 48: *homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* — *Nicol. Cusan.* excitat. V. ex sermone: *Intuimini quantus sit iste* p. 481: Data est mihi ratio, ut habeam rationalem vitam; sed rationalis vita debet esse libera, alias non est justa, secundum naturam rationalem ... justitia est ipsa natura. Operatio secundum naturam est justa operatio. Unde rationis natura est justitia: et agere secundum naturam rationis, quæ deprecatur semper ad optima, est juste agere. Peccare est venire contra rationem. *Ibid.* ex serm. *miserere mei, fili David.* p. 485: Recta ratio est mensura sive regula actuum humanorum. Qui ergo mensurat sine illa, peccat.

3) *August.* de 83 qu. c. 46. Anima vero negatur eas (ideas) intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quæ sancta et pura fuerit; id est, quæ illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit ..... Sed anima rationalis inter eas res, quæ sunt a Deo conditæ, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est, eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est, per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive

5. Hat die göttliche Vernunft durch ihr ewiges Denken in der Idee das Wesen der Dinge bestimmt; dann ist die Sünde, wie Abfall von der Vernunft, so auch **Abfall von der durch die göttliche Idee bestimmten eigenen Natur**. Und dieser Abfall schließt den weitern von den **Verhältnissen** in sich ein, in welche die Natur und das Wesen des Geistes durch die objective Ordnung der göttlichen Vernunft gesetzt ist [1]). Die Sünde ist wesentlich gegen die Natur, sie ist das **Naturwidrige** [2]), das der Natur **Widerstrebende**, das sie Verletzende und Schädigende [3]). Daß der freie Geist, der sündigt, eine Natur (Substanz) ist, macht sein Werk, die Sünde, nicht zu einem Natürlichen: die Sünde verliert den Charakter des Widernatürlichen nimmermehr. Ein Natürliches könnte sie nur genannt werden, wenn sie in der Natur mit Nothwendigkeit gesetzt wäre, wie die Folge in dem Grunde. Das ist aber nicht der Fall, denn sie ist, wie später umständlich dargethan wird, Werk der Freiheit, ein bloßes Factum der Freiheit ist noch keine Natur [4]). Auch das hebt das Wider-

---

species, sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est.

1) *Thom. Aquin.* Summa, prim. secund. qu. 71. art. 2: Sed considerandum est, quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur: homo autem in specie constituitur per animam rationalem, et ideo id, quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo: quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse. Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi: vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

2) *Augustin.* de lib. arb. III. 14: Vitium non aliunde malum est, nisi quia naturae adversatur ejus ipsius rei, cujus est vitium ... Quod ergo perfectioni naturae deesse perspexeris, id vocas vitium.

3) *August. Civit. D.* XI. 17: Propter naturam igitur, non propter malitiam diaboli, dictum recte intelligimus, *Hoc est initium figmenti Domini* (Hiob 40, 14): quia sine dubio ubi esset vitium malitiae, natura non vitiata praecessit. Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturae. *Idem de perfectione justitiae hominis, ad Episcopos Eutropium et Paulum* c. 2: Responditur, naturale non esse peccatum. *Idem de genesi ad litter. lib. imperfect.* c. 1: Esse autem omnia, quae fecit Deus, bona valde: mala vero non esse naturalia, sed omne quod dicitur malum, aut peccatum esse, aut poenam peccati.

4) *August. contra Julian.* op. imperf. V. 40: Ac per hoc voluntas, quoniam motus est animi, et inde ostenditur motus esse naturae, te ita disputante natura est; quia naturae tanquam generi species hujusmodi subdidisti. Cur

natürliche der Sünde noch nicht auf, daß sie eine Wirkung setzt, und daß diese gesetzte Wirkung ein Etwas genannt werden kann: denn nicht jedes Etwas ist eine Natur oder ein Natürliches. Die Sünde ist gegen die Natur des in seiner Ganzheit aufgefaßten vernünftigen Geistes, auch wenn sie eine Wirkung setzt, die zwar ein Etwas, aber dabei immer ein Naturwidriges genannt wird [1]. Die Sünde ist ein der Natur Widersprechendes selbst schon hinsichtlich der Neigung, welche aus dem Innern der noch unverletzten und unverkümmerten geistigen Natur hervorgeht: denn diese natürliche Neigung des noch reinen und ungetrübten Wesens stimmt mit dem Naturgesetze überein, dessen Object das Gute ist [2]. Noch erübrigt von einer scheinbaren Natürlichkeit der Sünde zu reden, die dadurch entsteht, daß der sündigende Geist der Gesinnung nach mit dem, was das Wesen der Sünde genannt wird, in Einheit tritt. Diese Einheit ist Einheit durch Uebereinstimmung [3]. Diese Einheit ist

---

ergo reprehendis, quod dicitur naturale peccatum, quod fecit voluntas mala, quum ipsam voluntatem tu dicere convincaris esse naturam? Sed natura non sit: certe tamen nisi in natura non potest esse; quantum enim pertinet ad hominem, motus est animi, animusque natura est. Sine jam, quaeso, ita dici naturale peccatum, quoniam cum homo peccat, natura utique peccat: homo quippe natura est: quemadmodum recte dici potest etiam spiritale peccatum, cum spiritus peccat. Non enim erravit Apostolus, ubi ait, spiritalia nequitiae: quae spiritalia procul dubio naturalia sunt; quia spiritus sine ambiguitate natura est, sive sit creator, sive sit creatus. Nec tamen quod vel angelo vel homine volente commissum est, quoniam natura peccavit (et angelus enim et homo naturae sunt), ita hoc esse dicimus naturale peccatum, ut necessitate factum esse dicamus, quod factum est libera voluntate. Qui enim propterea peccavit, quia voluit, potuit et nolle peccare; et ita homo creatus est, ut et nolle posset et velle, et quodlibet horum haberet in potestate. *Cfr. ibid.* III. 210: Quid est quod dicis nimis inconsiderate, *nec aliquod peccatum naturae inesse?* quasi peccatum possit omnino inesse nisi naturae, etiamsi non sit origine adtractum, sed voluntate commissum. Sive quippe angeli, sive hominis peccatum, manifestum est, inesse vel angelo vel homini: quis autem sic exorbitet a rerum natura, ut hominem vel angelum neget esse naturam? *cfr. ib.* III. 225: Naturam humanam non malum esse, sed ei malum inesse monstravi.

1) *Thom. Aqu.* de veritate qu. 24. art. 10.

2) *Thom. Aqu. Summa, secunda secundae,* qu. 133. art. 1: Dicendum, quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturae. *Prima secundae,* qu. 109. art. 2: Dicendum, quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono, quod convenit alicui secundum suam naturam. *De verit.* qu. 24. art. 10: Hoc autem modo libero arbitrio est naturale, tendere in bonum; et contra naturam, peccare.

3) *Macar. Aegypt.* hom. 16. n. 2: ουτω και ἡ ψυχη ὁταν ταρρασσηται και κιρναται τῃ κακιᾳ· και ἑν τι γινεται ὁ σατανας μετα της ψυχης. *Thom. Aqu. de*

aber als sündige selbst etwas Widernatürliches, darum löst sie sich bald wieder auf, und der Geist sucht in eine andere Einheit zu treten, in die mit dem heiligen Geiste. Das, was im Wesen des Geistes das Urwesentliche, und im Menschen das Urmenschliche ist, das nämlich, was der göttlichen Idee entspricht, dieses Göttliche kann sich im vernünftigen Geschöpfe immer wieder mit siegreicher Macht erheben [1]. Das Wesen der Sünde bildet demnach gegen die Natur des Geistes stets einen Widerspruch: bei aller sündigen Einheit beider bleibt dennoch die Zweiheit, einerseits das Wesen der Sünde, und andrerseits die Natur des Geistes [2]. Das Böse, obwohl mit dem Geiste verbunden, wird nie die Natur des Geistes selber, jene Natur nämlich, welche die anfängliche, ursprüngliche ist [3]. Damit kommen wir auf das zurück, wovon wir oben ausgegangen sind: das wahre Sein ist das, welches der göttlichen Idee entspricht, und darum ist Abfall von der Idee auch Abfall vom wahren Sein [4]. Dieser Abfall ist auch da ausgesprochen, wo bemerkt wird, der Geist

---

verit. qu. 24. art 10: Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax, sicut dicitur in III de anima (comm. 37) quod anima est quodammodo omnia: et per hoc quod alicui adhaeret, efficitur unum cum eo, sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale intantum quod non revertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei, qui peccato adhaeret.

1) Makarius fährt hom. 16. n. 2 nach den oben mitgetheilten Worten über die Einheit des Sünders mit der Sünde also fort: *πλην ἐν ἀλλῃ ὡρᾳ καθ' ἑαυτην ἐστιν ἡ ψυχη ἐνυποστατος, μεταμελουμενη ἐφ' οἱς ἐπραξε, και κλαιει, και εὐχεται, και μνημονευει θεου· εἰ γαρ παντοτε ἠν ἡ ψυχη βεβυθισμενη εἰς το κακον, πως ἠδυνατο ταυτα πραττειν, του σατανα μηδεποτε θελοντος εἰς μετανοιαν ἐρχεσθαι τους ἀνθρωπους, ἀσπλαγχνος γαρ ὑπαρχει .... Τοιουτον τι ἐστι και ἐπι τῃ κοινωνιᾳ του ἁγιου πνευματος, ἑν πνευμα γινονται· ὁ κολλωμενος γαρ τῳ κυριῳ ἑν πνευμα ἐστι· τουτο δε γινεται, ὁταν καταπωθῃ ὁ ἀνθρωπος ἐν αὐτῃ τῃ χαριτι.*

2) *Macar. Aeg.* hom. 2. n. 2: *οὑτω και ἡ ἁμαρτια τῃ ψυχῃ μεμιγμενη ἐστιν, ἐχουσης ἑκαστης ἰδιαν φυσιν.*

3) *Macar.* hom. 16. n. 1: *οἱ λεγοντες ἐνυποστατον το κακον, οὐδεν ἰσασι.*

4) Makarius bezieht dieß selbst auf's Denken, und gewiß mit Recht: „Die der Herr geschaffen hat, diese allein sind die natürlichen Gedanken (*οὑτοι γαρ εἰσι οἱ φυσικοι λογισμοι, οὑς ἐποιησεν ὁ κυριος*), die sofort auch das wahre Eigenthum des Geistes werden können: über alle andern Gedanken herrscht, wie über den endlichen Geist selbst, die Macht der Sünde. hom. 15. n. 26.

habe durch die Sünde seine innere Heimath verlassen, und sei vor dem eigenen bessern Selbst flüchtig geworden [1].

Die Sünde als Verneinung des in der göttlichen Idee gesetzten Wesens und Verkehrung desselben in das Substanzlose und Nichtige.
Das Böse als Privation des Guten.

§ 135.

Die Sünde erweist sich als Verneinung des in der ewigen Idee gesetzten Wesens, sowie der in derselben Idee gegründeten göttlichen Ordnung. Diese Verneinung bestimmt sich weiter, indem sie sich als Verkehrung, und zwar als Verkehrung sowohl des ursprünglichen Wesens als der ursprünglichen Ordnung vollzieht. In dieser Verkehrung des Ursprünglichen und Wahren offenbart sich die Sünde als jene unheilige Macht, welche auf Zerstörung alles durch Gott Gesetzten ausgeht. Der Begriff des nach seiner Natur und Bestimmung der ewigen göttlichen Idee thatsächlich widersprechenden Wesens, für welches sich ohnehin zugleich auch die wahre Ordnung in die falsche verkehrt, ist der Begriff des Substanzlosen und Nichtigen, welches aller Theilnahme am Guten entbehrt und als eigentliche Privation desselben erscheint.

1. Es ist eine durch fast alle Zeiten des Christenthums gehende Vorstellung, die Sünde und das Böse seien an sich das Substanzlose, das Unwesentliche und das wahre Nichts [2]. Eine so lautende Bestim-

---

1) *August.* enarrat. in Psalm. 57. 1: Quia homines appetentes ea quae foris sunt, etiam a se ipsis exules facti sunt, data est etiam conscripta lex, non quia in cordibus scripta non erat, sed quia tu fugitivus eras cordis tui, ab illo qui ubique est comprehenderis et ad te ipsum intro revocaris.

2) ***Basil. Magn.*** hom. II. *το κακον ἐστιν οὐχι οὐσια ζωσα και ἐμψυχος.* Derselbe: constitutiones monasticae cap. 4. n. 5: *ἡ δε ἁμαρτια ἐστι μεν οὐδεποτε, οὐδε ἐν ἰδιᾳ ὑποστασει καταλαμβανεται.* ***Theodoret.*** dial. I. *ἡ ἁμαρτια οὐκ ἐστι της φυσεως, ἀλλα της κακης προαιρεσεως.* ***Olympiodor.*** in cap. 12 Ecclesiastae. *ἡ κακια ἀνυπαρκτος οὐσα, και εἰς ἀνυπαρξιαν παντως χωρησει.* ***Dionys. Areop.*** de div. nom. c. 4. n. 20. *οὐκ ἀρα ὀν το κακον.* Pachymeres zu dieser Stelle: *οὐκ ἀρα ὀν το αὐτοκακον.* ***Dionys. Ibid.*** n. 33 *οὐκ ἐστι το κακον, ἠ κακον οὐτε ὀν, οὐτε ἐν τοις οὐσι.* Pachymeres zu dieser Stelle: *κακον καθ' αὑτο οὐκ ἐστιν.*

mung über das Böse ist schon deßwegen der Erklärung sehr bedürftig, weil sie der Läugnung der Sünde und des Bösen als eines in der Welt Daseienden und Erscheinenden nahe liegt, — eine Läugnung, welcher bekanntlich die positive Offenbarung überall widerspricht, indem sie die Sünde als ein Factum hinstellt, welchem gegenüber Gott die Erlösung ordnet. Es geht aber auch die Absicht Derjenigen, welche das Böse als das Substanzlose und Nichtige bezeichnen, nicht dahin, die Sünde als ein in der Welt Daseiendes und Erscheinendes zu läugnen, vielmehr erkennen sie das Dasein und die Erscheinung des Bösen an: die Sünde und das Böse sind nicht als Nichtseiendes, Nichtvorhandenes zu begreifen,

---

Ibid. *συναγει ἀρα ἐντευθεν, ὁτι οὐκ ὀν το κακον.* Origenes erkennt (in *Joann.* tom. II. c. 7. tom. IV. p. 65. 66 ed. de la Rue) das Böse bald als ein *ἀνυποστατον*, bald als ein *οὐκ ὀν*, bald als *οὐδεν*. Es heißt hier unter Anderm: *πασα ἡ κακια οὐδεν ἐστιν, ἐπει και οὐκ ὀν τυγχανει.* *Gregor. Nyssen.* Oper. tom. I. 191 mit Beziehung auf das Böse: *ἡ περι το μη ὀν ὑποληψις.* Tom. II. 14: *το της κακιας ἀνυπαρκτον* vgl. II. 393. III 242. *Ambros.* Hexaëm. l. I. c. 8: Malitia ex nobis orta, non a creatore Deo condita: morum levitate generatur, non ullam habens auctoritatem substantiae naturalis. *Hieronym.* in lamentat. Jeremiae c. 3: Mala, quae nulla sua natura subsistunt, a Domino non creantur. *Augustin.* Conf. VII. 12: Malum non est substantia. VII. 13: Et tibi (Domine) omnino non est malum, non solum tibi, sed nec universae creaturae tuae (*cfr. de moribus Manichaeorum.* II. 8). *Contra epist. Manichaei, quam vocant fundamenti* c. 27: Sic ergo discite, non substantiam malum esse. *Cfr. de actis cum Felice Manich. II.* 4 *Haymo* homil. in die nativitatis Domini: Peccatum quia subsistendi naturam non habet, non est a Deo creatum, sed a diabolo inventum: et ideo nihil est, et quidquid non subsistit, nihil est. Anselm argumentirt auf ähnliche Weise aus dem Gesichtspunkte der Ungerechtigkeit, welche das Böse, als das Böse aber das Wesenlose ist. *Anselm.* de concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, qu. 1. c. 7: Haec autem quaestio facile solvi potest, si prius cognoscitur, bonum, quod est justitia, vere aliquid esse; malum vero, quod est injustitia, omni carere existentia. Non est enim injustitia qualitas, aut actio, aut aliqua essentia, sed tantum absentia debitae justitiae; nec est nisi in voluntate ubi debet esse justitia .... Siquidem bonum vel justum esse, est justitiam habere: quod est aliquid. Malum vero esse vel injustum, est non habere justitiam, quam debet habere: quod non est aliquid. Justitia namque aliquid est; injustitia vero nihil .... Itaque de illo tantum malo, quod est injustitia, per quam dicitur injustum, certum est quia nunquam est aliquid: nec alicui rei est esse aliquid, injustum esse .... Est autem aliquid recte esse, et hoc est a Deo: non esse vero recte, non est aliquid, nec est a Deo. Aehnlich verfährt Anselm in der Schrift *de casu diaboli.* In cap. 9 wird nachgewiesen: quod injustitia sit ipsum malum, et sit nihil; und in cap. 16: quod injustitia non sit, nisi absentia debitae justitiae. *Nicol. Cusan.* excitat. l. I. ex sermone: *in principio erat verbum.* p. 361. 362: Nihil enim entitatis peccatum habet.

sondern eine unbefangene Betrachtung der Dinge und die zu allen Zeiten gemachte Erfahrung stellt die Gewißheit heraus, daß das Böse sei [1]). Es fragt sich nur, wie das Sein der Sünde und des Bösen aufgefaßt wird. Und hier begegnen wir mehreren Bestimmungen zumal, die jedoch alle, wie wir sehen werden, auf einem gemeinsamen Grundgedanken beruhen.

2. Zuerst wird der maaßgebende Gedanke dahin ausgesprochen, das Böse habe zwar wohl ein Sein, aber nicht ein Sein, das ein Sein an sich, ein wesentliches Sein, sondern ein Sein, das in und an einem Andern ist [2]). Da aber das Böse, das an und für sich selber kein wahrhaft existentes Wesen, keine Substanz und keine Natur ist, zugleich auch in und an dem Andern nicht so hervortritt, daß es als ein integrirender Theil desselben zu dessen Vollkommenheit beitrüge; so kann das Böse gegenüber dem Andern, an und in dem es ist, entweder nur als Negation, oder als Privation, oder als beides zugleich erscheinen, und es würde sonach das Sein der Sünde und des Bösen nur ein Sein durch oder vermöge der Negation und der Privation sein [3]). Und diese Anschauung kam in der That auch im Begriffe des Seins des Bösen zur Geltung. Das Böse, obschon es nicht nicht existirt, ist dennoch nicht ein in dem Sinne Existirendes, daß es eine eigentliche und wahre Natur hätte: es ist an sich das Substanzlose. Und wenn es, das an und in sich selber

---

1) *Thom. Aqu.* Summa. P. I. qu. 48. art. 2: In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est, quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio. Setzt auch Thomas, mit Augustinus, wie wir bald sehen werden, das Böse in die Privation, so ist ihm doch dieses in der Privation des Guten bestehende Böse nicht ein im Sein Nichtvorhandenes. Es heißt loc. cit. weiter: Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcunque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. In libr. II. Sent. dist. 34. qu. 1. art. 1: Simpliciter dicimus, mala esse in universo. Hoc enim et experientia docet, et ratio ostendit. Cfr. in II. libr. Senten. dist. 34. qu. 1. De veritat. qu. 1. art. 10.

2) *Thom. Aqu.* Unmittelbar auf die im letzten Citat aus Summa P. I. qu. 48. art. 2 mitgetheilte Bestimmung folgt die nachstehende: Propter hujus autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes, quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt, quod malum esset res quaedam.

3) Thom. v. Aqu. vergleicht in II. libr. Sent. dist. 34. qu. 1. art. 1. dieses negative Sein mit der Blindheit, die in der Beraubung besteht, aber doch ein Sein hat. Caecitas est: nec tamen caecitas aliquid est in rerum natura; sed est magis alicujus entis remotio: et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia.

nicht Seiende, in und an einem Andern ist, so ist es weder ein wesentliches und nothwendiges Moment von diesem Andern, noch ein integrirender Theil der Vollkommenheit desselben, sondern es besteht, wo es ist, lediglich als Negation, Verneinung und Privation, als Beraubung des Vollkommenen, d. h. es verneint und es raubt dem, in und an welchem es ist, das Gute und Vollkommene, in dessen Besitz es zuvor war [1]), — ein Begriff, den wir in der Lehre von der Sünde später noch näher bestimmen werden. Für jetzt begnügen wir uns damit, auf dem Grunde des vorhin entwickelten Gedankens die Möglichkeit eines andern entgegengesetzten Gedankens, sofern dieser auch dem Gebiete des Christlichen angehören wollte, zu bestreiten. Gehört das Böse in keiner Weise zur Vollkommenheit der Welt und wirkt es in keinerlei Art auf dieselbe [2]); so kann die gegentheilige Vorstellung hievon, die Vorstellung nämlich, das Böse gehöre mit zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt, dem sittlichen Gebiete gar nicht mehr angehören, sondern ist auf den Boden des rein physikalischen Lebens und seiner Vorgänge zu verlegen, wo es entweder auf der Stufenleiter der rein natürlichen Wesen Dinge von größerer oder geringerer Vollkommenheit gibt, sofort aber auch das, was ganz uneigentlich das Böse genannt wird, überall nur ein unvollkommenes

---

1) *Thom. Aqu.* in II. libr. Sentent. dist. 34. qu. 1. art. 1: Malum non est existens, neque in existentibus, quia neque ipsum est natura quaedam in universo neque est aliquid in existente, sicut pars perfectionis ejus. Dionysius Areop. hatte den Satz ausgesprochen, das Böse als Böses sei weder ein Seiendes, noch sei es in dem Seienden (de divin. nom. c. 4. n. 33. *οὐκ ἐστι το κακον, ἡ κακον, οὐτε ὀν, οὐτε ἐν τοις οὐσι*). Dieser Satz nun, welcher leicht dahin mißverstanden werden könnte, als gäbe es nach ihm überhaupt kein Böses, erklärt Thomas loc. cit. also: ad secundum dicendum, quod Dionysius accipit non existens illud quod nullo modo est; et ab hoc quidem magis distat malum quam etiam ab existente: quia in existente malum est tanquam in subjecto, quamvis ipsum malum in se non sit existens; sed a non existente magis absistit, quia simpliciter non existens non potest privationis subjectum esse: nec etiam ipsa privatio est absolute non existens, sed est non existens in hoc, quia privatio est negatio in subjecto, ut in 4 Metaphys. (text. 4) dicitur: caecitas enim nihil aliud est quam negatio visionis in eo quod natum est videre.

2) *Thom. Aqu.* Summa. P. I. qu 19. art. 9: Malum non operatur ad perfectionem et decorem universi. *Ibid.* qu. 48. art. 1. Partes universi habent ordinem ad invicem secundum quod una agit in alteram: et est finis alterius et exemplar. Haec autem non possunt convenire malo, nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur nisi per accidens, id est ratione boni adjuncti.

Gute ist, oder wo das Einzelne zur Erhaltung des Ganzen sehr oft die Beute eben dieses Ganzen werden muß [1]). In diesem rein physischen Sinne ist es auch aufzufassen, wenn das Böse geradezu ein nur unvollkommenes Gute genannt, als solches auf die natürlichen Abstände der Wesen von einander bezogen, und dabei bemerkt wird, daß die Dinge von der ihnen angemessenen Vollkommenheit abweichen können, welches Abweichen aber eben kein sittliches, und darum kein solches ist, wie wir es in der Vollziehung der Sünde gefunden haben [2]). Nicht nur gehört demnach das Böse auf dem Boden der Sittlichkeit nicht zur Vollkommenheit der Welt, sondern der Begriff der wahren Vollkommenheit bildet sich erst recht durch die Vorstellung von der völligen Abwesenheit des Bösen. Der einzige Zusammenhang, der zwischen dem Guten und Bösen besteht, liegt in der Art und Weise, wie sich der Begriff des Bösen bildet; es bildet sich nämlich der Begriff des Bösen gegenüber dem Begriff des Guten, oder: das Böse ist nicht durch sich selber erkennbar, sondern es ist erkennbar nur durch das Gute. In dieser Beziehung wird auch die Erkenntniß vom Bösen, welche und sofern sie durch die Erkenntniß des Guten vermittelt werden muß, eine nur unvollkommene genannt [3]). Daß diese mit dem dunkeln Wesen des Bösen zusammenhänge, von welchem und für welches es keine Idee gibt, werden wir später sehen.

3) Der Gedanke, daß es vom Bösen keine andere, als eine durch das Gute vermittelte Erkenntniß gebe, hängt mit der oben besprochenen

---

1) So nimmt es an mehreren Stellen Thom. v. Aqu. als: Summ. th. P. I. qu. 19. art. 2. qu. 22. art. 2. qu. 48. art. 2 und 3. qu. 49. art. 2.

2) Nachdem Thom. v. Aqu. in II. libr. Sent. dist. 34. qu. 1. art. 1. unter Beziehung auf Dionys. Areop. de div. nom. c. 4 bemerkt hat: malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum, fährt er fort: Si autem nullum bonum esset in aliquo diminutum, omnia bona aequalia essent; et sic pulchritudo universi deperiret, quae ex gradibus bonitatis colligitur; periret etiam ordo essentialis causarum in partibus universi, secundum quod nobiliora in minus nobilia influunt. In idem etiam rediret inconveniens, si poneretur quod nulla res perfectione sibi debita carere posset: quia tunc esset aequalis stabilitas bonitatis in omnibus entibus, nec essent omnes gradus bonitatis impleti, si non essent quaedam bona quae suis perfectionibus privari non possent, et quaedam suis perfectionibus privabilia propter distantiam a summo bono.

3) *Thom. Aquin.* Summa th. P. I. qu. 18. art. 10: ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri neque cognosci potest, nisi per bonum. vgl. qu. 48. art. 1. in I. libr. Sent. dist. 36. qu. 1. art. 2. qu. 2. art. 3.

Anschauung aufs engste zusammen, daß dem Bösen keine Substanz zukomme. Was für sich keine Substanz ist, kann auch an und durch sich nicht erkannt werden, denn die Erkenntniß ist überall die Erkenntniß von einem Seienden. Das Böse ist allerdings in einem gewissen Sinne ein Etwas und wird von der Vernunft als solches begriffen: aber es ist nicht ein wahrhaft Reales [1]). Und da es ein Solches nicht ist, dennoch aber als ein in der Welt Vorhandenes nicht geläugnet werden kann, wie denn auch schon das Wort Bös ein Etwas bezeichnen muß; so wird es ein Gleichsam-Etwas, ein quasi aliquid genannt [2]).

4. Verwandtschaft mit der Bezeichnung, wonach das Böse als ein Gleichsam-Etwas genommen wird, hat die andere, welche die Sünde und das Böse als etwas Zufälliges, Accidentelles auffaßt, — eine Auffassung, die ziemlich allgemein geworden ist. Es wird aber hiebei stets noch eine andere Frage vorausgesetzt, die man mit beantworten will, — die Frage nach der letzten Ursache der Sünde. Diese letzte Ursache ist weder Gott, noch ist es eine von Gott gesetzte Substanz, welche als Princip die Sünde wirkte, um ein entsprechendes Ziel zu erreichen. Das Böse wird mit Rücksicht hierauf zuerst ein Zufälliges genannt, weil es nicht aus eigenem Princip, sondern durch etwas Anderes ist [3]): das Böse ist ferner ein Zufälliges, weil es durch eine ihm entgegengesetzte geistige Substanz vollzogen wird, welche eben so von Ursprung gut ist, wie sie ursprünglich einen guten Zweck hat — gerade so, wie ja auch der Begriff des Bösen zuletzt auf dem Begriff des Guten beruhet [4]): das Böse ist endlich ein Zufälliges, weil es nicht in der von Gott gesetzten Substanz liegt, sondern durch ein Handeln vollzogen wird, welches gegen das innere Wesen und gegen den Zweck der geistigen Substanz

---

1) *Thom. Aqu.* Summa P. I. qu. 48. art. 2. in II. libr. Sent. dist. 34. qu. 1. contra gent. l. III. cc. 6—10.

2) *Anselm.* de casu diaboli. c. 11.

3) Dionys. Areop. de div. nom. c. 4. n. 32: *τῳ κακῳ το εἶναι θετεον κατα συμβεβηκος, και δι᾽ ἀλλο, και οὐκ ἐξ ἀρχης οἰκειας.* Thom. Aqu. Summa. P. I. qu. 49. art. 1: Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.

4) *Thom. Aqu.* Summa. P. I. qu. 49. art. 1: Die Conclusion lautet: bonum nonnisi materialiter, ut videlicet subjectum mali, et ut agens, sed per accidens est causa mali, non autem ut est forma, vel finis, vel per se agens. cfr.: Summa prima secundae qu. 75. art. 1. in II. libr. Sent. dist. 1. qu. 1. contr. gent. l. II. c. 41. l. III. c. 10.

ist, die aber als eine freie im Widerspruche mit ihrem Wesen und ihrer Bestimmung zur Sünde sich bestimmen kann [1]).

5. Diese besondern Vorstellungen leiten zuletzt immer auf die schon oben besprochene Grundvorstellung zurück, die Sünde und das Böse sei deßwegen ein Nichtiges und Wesenloses, weil als nichtig und wesenlos Alles erscheinen müsse, was der göttlichen Idee nicht entspricht, und darum auch von Gott nicht ins Dasein gesetzt sein kann. Was der göttlichen Idee entspricht, ist allein nur das Gute: nur dieses hat aber auch ein wahrhaftiges Sein: das Gute ist Eins mit dem Seienden, so wie das Seiende mit dem Guten: deßwegen ist alles Nichtgute zugleich ein Nichtseiendes [2]). Die Begriffe von Sein, Gutsein und nach der göttlichen Idee sein, stehen in unzertrennlicher Einheit mit einander [3]). Das Böse, das auf keiner göttlichen Idee beruht, beruht allein auf menschlicher Einbildung [4]). Aus dieser Einheit geht hervor, daß das, was nicht gut ist und der göttlichen Idee nicht entspricht, auch nicht Gegenstand der schaffenden Thätigkeit Gottes sein könne: das an sich Nichtgute und der göttlichen Idee Nichtentsprechende führt Gott auch nicht in das Sein ein, denn dieß hieße das, was seiner Natur nach nichtig ist, dieser seiner Natur, d. i. der Nichtigkeit entreißen und in das erheben, was schon mit seinem Begriffe im Widerspruche steht [5]). Kann und will nun aber

---

1) *Clem. Alex.* Strom. l. IV. c. 13. p. 605. *ἀμελει το ἁμαρτανειν ἐνεργειᾳ κειται, οὐκ οὐσιᾳ· διο οὐδε ἐργον θεου.*

2) Wenn Origenes (in Joannem tom. II. p. 64. 65) die Stelle bei Joh. 1, 3. (Alles ist durch ihn geschaffen, und ohne ihn ist nichts von dem geschaffen, was geschaffen ist) bespricht, stellt er die Frage, ob unter dem Ausdrucke Alles sich auch das Böse, die Sünde und das Verkehrte befassen lasse. Er verneint dieß, und deutet auf die Aussprüche Anderer hin, nach welchen das, was weder durch Gott noch durch den göttlichen Logos ist, kein Sein hat. Sodann heißt es ausdrücklich: *οὐδεις ἀγαθος εἰ μη εἱς ὁ θεος, ὁ πατηρ· οὐκουν ὁ ἀγαθος τῳ ὀντι ὁ αὐτος ἐστιν· ἐναντιον δε τῳ ἀγαθῳ το κακον, ἠ το πονηρον, και ἐναντιον τῳ ὀντι το οὐκ ὀν· οἱς ἀκολουθει, ὁτι το πονηρον και κακον οὐκ ὀν.*

3) Athanas. c. Gent. n. 4: *ὀντα δε ἐστι τα καλα, οὐκ ὀντα δε τα φαυλα, ὀντα δε φημι τα καλα, καθοτι ἐκ του ὀντος θεου τα παραδειγματα ἐχει.*

4) Athanas. ibid. *οὐκ ὀντα δε τα κακα λεγω, καθοτι ἐπινοιαις ἀνθρωπων οὐκ ὀντα ἀναπεπλασθαι.*

5) Wie sehr die Anschauung, daß Gott nur das Gute als das allein wahrhaft Seiende schaffen könne, bei den Griechen auf der Basis der übereinstimmenden Vorstellungen der griechischen Kirchenväter allenthalben die herrschende gewesen sei, kann auch daraus hervorgehen, daß wir sie selbst bei Historikern finden. So sagt Michael Glykas Annalium Parte I. p. 202, 203: *προς τοις εἰρημενοις εἰδεναι σε και τουτο βουλομεν, ὁτι ὁ ἀποστατης οὑτος διαβολος ἐν ταις ἀγγελικαις δυναμεσι*

doch bei dem Allem, wie wir schon oben gesehen haben, nicht in Abrede gestellt werden, daß das Böse in der Welt ist; so müssen wir zu der schon angedeuteten Unterscheidung zwischen einem wahren und unwahren Sein, einer wahren und unwahren Wirklichkeit uns zurückwenden und uns dahin bestimmen, daß das Sein und die Wirklichkeit des Guten als des der ewigen göttlichen Idee entsprechenden Seins das eigentliche wahre Sein und die wahre Wirklichkeit ist, im Gegensatze zu dem Sein und der Wirklichkeit des Bösen, welches ein unwahres Sein und eine unwahre Wirklichkeit ist.

6. Wir kehren zu jener Eigenschaft der Sünde zurück, wonach sie **Negation** und **Privation** ist. Wenn wir die Sünde als **Negation** und zwar als Negation des Guten auffassen, so ist die Vorstellung hiebei nicht etwa die, das Böse sei eine, und zwar jene bestimmte Zuständlichkeit, in welcher das Gute als negirt erscheine, — was zu dem Begriffe eines passiven Zustandes führen würde, in welchem das Gute lediglich nur als entfernt und abwesend gedacht werden müßte; — vielmehr ist uns die Sünde als Negation ein im **activen Sinne Negirendes**, somit eine **Thätigkeit**, die darin besteht, **zu negiren**, was allerdings sofort zu einem Zustande führt, in welchem das Gute wirklich negirt ist. Haben wir oben die Sünde als ein Abweichen und Abfallen von dem Seinsollenden erkannt [1]), so vollzieht sich diese Abweichung und dieser Abfall zuerst als **Verneinung**, und zwar als Verneinung Alles dessen, was da sein soll, und was wir das Gute nennen. Das aber, was da sein soll, das Gute, ist das, was wir in der ewigen göttlichen Idee zusammenbegreifen können. Die Sünde bethätiget sich mit dem ihr einwohnenden Geiste der Verneinung zunächst als **Negation der göttlichen Idee, ihres Inhaltes und ihrer**

πρωτοστατης ἠν, ἀγαθος παρα θεου γενομενος και μηδεν ἰχνος κακιας ἠ πονηριας ἐν ἑαυτῳ φερων· παντα γαρ ὁσα ἐποιησεν ὁ θεος καλα, και καλα λιαν· κακον δε οὐδεν ἐποιησεν ὁ θεος· το γαρ κακον οὐδεν ἀλλο ἐστιν ἠ του καλου ἀναχωρησις, ὡστερ οὐν και το σκοτος οὐδεν ἀλλο ἐστιν ἠ φωτος στερησις· καλως οὐν εἰπεν ὁ λογος ὁτι του κακου ποιητης οὐκ ἐστιν ὁ θεος, οὐχι δε των μη ὀντων· εἰ γαρ τα καλα παραχθηναι λεγεται παρα θεου, ταυτα και ὀντα παντως εἰσι· το δε κακον ἐπειδη οὐ παρηχθη παρα θεου, οὐδε ὀν ἐστι· του κακου λοιπον οὐκ ἐστι ποιητης ὁ θεος, εἰγε των μη ὀντων, ὡς ἐφημεν, οὐκ ἐστι ποιητης, λεγεται δε μη εἰναι τι το κακον, ἐπειδη ἀνυποσταται και ἐφ᾽ ἑαυτου μη ὑφεστηκε.

1) **Maximus** zu Dionys. Areopag. de divin. nom. c. 4. n. 32: *ὁθεν και ἁμαρτιαν, τουτεστι ἀτευξιαν και ἀποπτωσιν τινα του προσηκοντος καλει (ὁ Διονυσιος).*

Beziehungen. Indem die Sünde die göttliche Idee, ihren Inhalt und ihre Beziehungen verneint, verneint sie zugleich Alles das, was in der Idee durch Gott gesetzt ist: sie negirt folglich in und mit der Idee das Wesen, die Wahrheit, die Ordnung, das Gesetz, so wie das Ziel und die Bestimmung der Dinge. Von der Idee sich abwendend, wendet sich der sündige Geist vom Göttlichen und Ewigen ab [1]). Es liegt aber im Streben der Sünde, welche vollkommener Abfall, vollendete Abweichung sein will, nicht allein bloß zu verneinen, sondern was sie verneint, das will sie zugleich aufheben, vernichten, zerstören. Das ist auch genau der Sinn des Ausspruches, die Sünde sei nicht reine, d. i. nicht alleinige Negation des Guten, sondern auch Privation desselben [2]). Unter der Sünde als Privation verstehen wir zunächst nicht einen Zustand, in welchem der creatürliche Geist des Guten beraubt ist, obschon ein solcher Zustand das Resultat der Sünde sein wird: sondern das Wort Privation ist, wie das Wort Negation, zunächst in activem Sinne, also in der Weise zu fassen, daß Privation eine thatsächliche, wirkliche Beraubung bedeutet, worauf der Zustand des Beraubtseins erst als Folge eintritt. Mit Rücksicht hierauf sagen wir: die Sünde als Negation des Guten bestimmt sich fort zur Privation, welche thatsächliche Beraubung ist; beide mit, durch und in einander führen aber zu einem Zustande der Negation und Privation, in welchem das Gute eben so negirt wie ausgetilgt ist. In der Privation erhält sich demnach nicht nur die Negation, sondern sie vollzieht und vollendet sich erst recht in ihr. In diesem zuerst activen Sinne ist die Privation mit der in ihr stets gesetzten Negation überall zu nehmen, und darnach die Vorstellung zu berichtigen, als haben die Kirchenväter und die ihnen folgenden Scholastiker das Böse in eine bloße Privation gesetzt [3]), und darunter eine Zuständlichkeit verstanden, in welcher der

---

1) Die Sünde ist nach Augustinus aversio a divinis und ab aeternis de lib. arbitr. I. 16. II. 19. de civ. D. XII. 6.

2) *Thom. Aqu.* Summa P. I. qu. 14. art. 10. qu. 48. art. 2. Prima Secundæ qu. 25. art. 2. qu. 36. art. 1. qu. 75. art. 1. In I libr. Sent. dist. 36. qu. 2 art. 3. In II libr. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 1. dist. 30. qu. 1. art. 2. dist. 34. qu. 1. art. 2. dist 35. qu. 1. Contra Gent. I. 71. II. 41. II. 5.

3) Schelling im I. Bande der philos. Schriften S. 444: „Es ist in dieser Beziehung auffallend, daß nicht erst die Scholastiker, sondern schon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten.“ Er citirt sodann *Augustin. contra Jul.* I. 3. Julius Müller gibt dießfalls in der Lehre von der Sünde I. 333 Schelling Recht.

creatürliche Geist nur nicht gut ist, des Guten ermangelt, oder dem Guten in kalter Gleichgültigkeit gegenüber steht, die bis zur feindlichen Haltung fortgeht, wobei der Charakter der Sünde und des Bösen immer nur als ein negativer erscheint. Das ist aber der christliche Begriff von der Sünde als Negation und Privation nicht, und wenn auch Augustinus mit Andern das Böse als Privation des Guten bestimmt [1]), so ist doch deßwegen seine und der Andern Ueberzeugung nicht, die Sünde und das Böse haben den Charakter des bloß Negativen. Vielmehr geht die wahrhaft christliche Ueberzeugung überall dahin, daß der Charakter der Sünde ein activer, thätiger sei, und daß ihre Thätigkeit im Verneinen, im Verkehren und im Zerstören alles dessen bestehe, was von Gott kommt und der göttlichen Idee entspricht [2]). An sich selber natur- und bestandlos, strebt das Böse nach der Vernichtung aller wahren Natur [3]). Ist auch die Position der Sünde an sich nur die Position der Negation, so kommt doch in dieser falschen Position ein Princip, eine Kraft zur Erscheinung, welche in das ganze Leben eindringt, es nach allen

---

1) *August.* confess. VII. 12. De natura boni contra Manich. c. 4. De civit. Dei XI. 9. XI. 22 (cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni). XII. 3. Contra epistol. Manich. quam vocant Fundamenti c. 35. sq. Enchirid. cc. 11. 12. 13. Vgl. *Basil. Magn.* homil. quod Deus non est auctor malorum. tom. II. oper. ed. Garnier p. 78 (*στερησις γαρ ἀγαθου ἐστι το κακον*) *Gregor. Nyssen.* homil. V. in Ecclesiasten: *ἡ κακια καθ᾽ ἑαυτην οὐχ᾽ ὑφισταται, ἀλλα τῃ στερησει του ἀγαθου παρυφισταται*: vgl. orat. catechet. cc. 5. 6. 22. 28. *Athanas.* contra gent. c. 7.

2) Chrysostomus bezeichnet den verkehrenden und vernichtenden Charakter der Sünde kurz also: homil. 9 in I ad Corinth. *παντα ἀνατρεπει και συγχει, και ἀπολλυσιν* (sc. *ἁμαρτια*).

3) *Maxim.* schol. in Dionys. Areop. lib. de divin. nom. c. 4. *το δε κακον ἀστατον ἐστι, ἐπειδη φθειρει και ἀλλοιει το προστυχον.* *Nicetas Choniates* im Thesaur. orthodoxae fidei, lib. IV. haeres. 33. de Manichaeis: Malum nihil aliud, quam boni privationem esse dicimus: atque adeo eversionem ejus, quod est naturae consentaneum in id, quod est naturae contrarium. Si quidem nullum malum naturae consentaneum: omnia enim quaecunque fecit Deus, valde bona sunt: si creationis eorum habeatur ratio. Proinde si qualia creata sunt, talia maneant, valde bona sunt: at si ultro ab eo, quod est naturae consentaneum, ad id deficiant, quod naturae repugnat, jam malo accensentur. Natura igitur omnia rerum opifici subjiciuntur atque parent. Cum vero creatura quaepiam rebellaverit, et creatori suo minus morigeram se praestiterit, sibi vitium ultro accessivit. Nam vitium neque substantia, neque substantiae proprietas ulla est, sed accidens, seu spontanea quaedam deflexio ab eo, quod est naturae consentaneum, ad id, quod naturae repugnat: quod quidem peccatum est.

Seiten und Richtungen durchgreift [1]), zugleich aber auch trübt, verfinstert, schwächt, verletzt, verwundet, verwirrt, stört und elend macht [2]). Nicht also nur eine, die wahre, aus der innern Natur hervorgehende Thätigkeit, hemmende Kraft ist die Sünde [3]); sondern auch eine verzehrende, zerstörende und vernichtende. Und zwar ist das, was verzehrt, zerstört und vernichtet wird, das Wesen und das Leben, wie Beides durch Gott gesetzt ist. Wenn daher das Böse als Dasjenige bezeichnet wird, was weder Wesen noch Leben hat [4]), so ist es an sich die Sünde, was Sein und Leben raubt: die Sünde ist ein desubstantiirendes Princip, und das ist immer gemeint, wenn von der Sünde und vom Bösen gesagt wird, sie bestehen in der Beraubung des Wesens [5]); es ist eben die Sünde dasjenige, was beraubt: ihre Thä-

1) *Basil. M.*, homil. Quod Deus non est auctor malorum. n. 6. opp. ed. Garnier tom. II. p. 78: *ἀλλα μεν ἐστι το κακον, και ἡ ἐνεϱγεια δεικνυσι πολυ κατα του βιου παντος κεχυμενον.*

2) *August.* de natura et grat. c. 3.: Vitium vero — ista naturalia bona contenebrat et infirmat. *Petr. Chrysolog.* serm. 111.: Et quid? Peccatum natura est, an substantia? Nec natura est, nec substantia, sed accidens: et adversa est haec potestas quae videtur in opere, sentitur in poena, impugnat animam, vulnerat mentem, ipsam violat, confunditque naturam. Et quid plura, fratres? Hoc est peccatum naturae, quod est fumus oculis, quod febris corpori, quod dulcissimis fontibus amara salsedo. *Maxim.* scholia in Dionys. Areop. libr. de divin. nom. c. 4. n. 31. *ἐκ παϱατϱοπης δε και ἐλλειψεως του ἀγαθου παϱεισδυνει το κακον· οὐκουν οὐκ ἐν φυσει, οὐδε ἐνουσιον το κακον.* *Ibid.* n. 32: *αἱ πλημμελεις των κατα φυσιν κινησεις ἐξ ἀσθενειας και ἀδυναμειας συμβαινουσαι.* Es ist hieher Alles zu beziehen, was oben § 125 S. 22—43 über das unglückliche Bewußtsein bemerkt worden ist.

3) *Maxim.* schol. in Dionys. lib. de divin. nom. c. 4. n. 24: *ἀλλα και οὑτως ἐϱει τις κακον εἰναι τῃ ψυχῃ τον ἐμποδισμον της οἰκειας κατα φυσιν ἐνεϱγειας.*

4) *Basil. M.* in hexaëmer. hom. 2. n. 4. p. 16. Tom. I. oper. ed. Garnier: *ὁτι το κακον ἐστιν οὐχ οὐσια ζωσα και ἐμψυχος.* *Ambros.* hexaëmer. I. 8: Sed ex iis, quae jam diximus, possumus colligere, quia non est viva substantia (scil. das Böse). *Prosper Aquit.* Epigramm. 95 (al. 97):

Per Verbum omnipotens Deus omnia condidit unus,
A quo natura est nulla creata mali:
Et quod non fecit dives Sapientia Verbi,
Non habet in rerum conditione locum.
Nulla igitur vitiis substantia, nullaque vita est.

5) Wenn Plotin das Böse als *στεϱησις του ὀντος* auffaßt (vgl. Ennead. III. lib. II. c. 5. I. lib. VIII. c. 8), so begreifen die Kirchenväter diese Bestimmung mit in die ein, die Sünde sei Beraubung des Guten; denn da im Anfang von Gott Alles gut geschaffen worden ist, folglich im Ursprunge das Sein und das Gutsein identisch war und in Wahrheit noch ist (*Origen.* Tom. II. in Joan-

tigkeit besteht in der Vernichtung des Wesens, folglich im Entwesen. Was aber vom Wesen gilt, das gilt auch vom Leben. Die Sünde raubt das (wahre) Leben: Sündigen ist geistiges Ersterben, und das Leben der Sünde ein Leben des Todes [1]. Dieses geistige Ersterben ist aber gerade Dasjenige, was den Mittelpunkt in der Vorstellung bildet, das Böse sei Nichts: Sündigen ist Uebergehen in das Nichts, Nichtswerden. Und dieses Nichts, in welches der Sünder übergeht, ist das Gegentheil von dem, als was der creatürliche Geist von Gott nach der ewigen Idee in's Sein gerufen ist [2]. Dieser Cha-

---

nem n. 7. p. 65. ed. de la Rue Tom. IV.: οὐκουν ὁ ἀγαθος τῳ ὀντι ὁ αὐτος ἐστιν· ἐναντιον δε τῳ ἀγαθῳ το κακον, ἠ το πονηρον, και ἐναντιον τῳ ὀντι το οὐκ ὀν· οἱς ἀκολουθει, ὁτι το πονηρον και κακον οὐκ ὀν), so hebt das, was das Gute aufhebt, zugleich das Sein, d. i. das wahre, durch Gott gesetzte und seiner ewigen Idee entsprechende Sein auf. Daher ist dem Origenes die Sünde und das Böse ein ἐστερησθαι του ὀντος, der Sünder gehört nicht zu dem, was ist (Selecta in Psalm. p. 677. oper. tom. II. Qui non est particeps illius qui semper est, id est qui dixit: *Ego sum qui sum*, iste neque esse dicitur. Denique peccatores non computantur esse).

1) *Origen.* Tom. II. in Joannem, p. 69: ἐρουμεν — παντας εἰναι νεκρους, τους μη ζωντας θεῳ, τοτε ζην αὐτων ζην εἰναι της ἁμαρτιας, και δια τουτο, ἱν' οὑτως εἰπω, ζην θανατου τυγχανειν. *Basil. M.* homil. quod Deus non est auctor malorum n. 7. p. 79. Tom. II. δια τουτο και ἡμαρτε (Ἀδαμ) μεν δια μοχθηραν προαιρησιν, ἀπεθανε δε δια την ἁμαρτιαν. τα γαρ ὀψωνια της ἁμαρτιας, θανατος· ὁσον γαρ ἀφιστατο της ζωης, τοσουτον προσηγγιζε τῳ θανατῳ· ζωη γαρ ὁ θεος· στερησις δε της ζωης, θανατος· ὡστε ἑαυτῳ τον θανατον ὁ Ἀδαμ δια της ἀναχωρησεως του θεου κατεσκευασε, κατα το γεγραμμενον· ὁτι ἰδου οἱ μακρινοντες ἑαυτους ἀπο σου ἀπολουνται (Ps. 72, 27)· οὑτως οὐχι θεος ἐκτισε θανατον, ἀλλ' ἡμεις ἑαυτοις ἐκ πονηρας γνωμης ἐπεσπασαμεθα.

2) Das Liber soliloquiorum animae ad Deum, das gewöhnlich unter den Werken des heiligen Augustin sich findet, spricht den Gedanken aus: Licht und Leben ist nur da, wo der creatürliche Geist in Einheit mit dem göttlichen Logos, dem Weltschöpfer, ist; aus dieser Einheit durch die Sünde herausfallen, heißt Nichtswerden, Sterben. Das Böse ist — Sein ohne den Logos; das Sein ohne den Logos ist aber Nichtssein, und das Nichtssein gleichsam ein Nichtsein. Wir heben einige charakteristische Stellen heraus. Cap. 3: O Verbum, per quod facta sunt omnia, sine quo factum est nihil; Verbum, quod es ante omnia, ante quod nihil; Verbum creans omnia, sine quo nihil omnia; Verbum regens omnia, sine quo non sunt omnia; Verbum, quod dixisti in principio: *Fiat lux, et facta est lux*, dic etiam nunc: Fiat lux, et facta sit lux: et videam lumen, et cognoscam, quidquid non est lumen; quia sine te mihi tenebrae lumen, et lumen tenebrae ponuntur. Et sic sine tua luce non est veritas, adest error, adest vanitas, non est veritas; non est discretio, adest confusio; adest ignorantia, non est scientia; adest caecitas, non est visio; adest invium, non est via; adest mors, non est vita. *Cap.* 4.: Ecce Domine, quia non est lux, est mors, immo non est mors,

rakter der Sünde wird schon in ihren frühesten Strebungen klar. Denn

---

quia nihil est mors; nam per ipsam ad nihilum tendimus, dum nos nihil facere per peccatum non formidamus. Et juste quidem hoc, Domine; nam digna factis recipimus, dum ad nihilum devenimus sicut aqua decurrens: quia sine te factum est nihil, et nos faciendo nihil, facti sumus nihil: quia sine te sumus, per quem facta sunt omnia ... O Domine Verbum, o Deus verbum, — vae mihi misero totiens obcaecato, quia tu lux, et ego sine te; totiens vulnerato, quia tu salus, et ego sine te; totiens mortuo, quia tu vita, et ego sine te; totiens annihilato, quia tu Verbum, per quod facta sunt omnia, et ego sine te ... *Cap.* 5. Miser quippe factus sum, et ad nihilum redactus sum, et nescivi, quia tu es veritas, et ego non eram tecum ... Ad nihilum deduxerunt me (iniquitates meae); quia tu es Verbum, et ego non eram tecum, per quem facta sunt omnia, sine quo factum est nihil: et ideo sine te factus sum nihil, quia est nihil, quod ad nihilum ducit ... *Et sine ipso factum est nihil* (Joan. 1, 3); quia nihil bonum sine summo bono, sed malum est, ubi non est bonum, quod utique nihil est: quia nihil aliud est malum, quam privatio boni; sicut nihil aliud est caecitas, quam privatio luminis. Malum igitur nihil est: quia utique sine Verbo factum est, sine quo factum est nihil. Illud autem malum est, quod *privat* (der thätige Charakter der Sünde) illo bono per quod facta sunt omnia bona, scilicet Verbo, per quod facta sunt omnia, quaecunque sunt. At quae non sunt, per ipsum facta non sunt: et ideo nihil sunt. Et ideo mala sunt, quae facta non sunt ... Cum igitur omnia per Verbum facta sunt, mala per ipsum non sunt. Restat igitur, quod omnia, quaecunque facta non sunt, bona non sunt; quia omnia, quae facta sunt, bona sunt ... Malum igitur nihil est, quia factum non est. Sed qualiter malum est, si factum non est? Quia malum privatio Verbi est, per quod bonum factum est. Esse ergo sine Verbo malum est: quod esse non est, qui sine ipso nihil est ... Separari autem a Verbo, per quod omnia facta sunt, nihil aliud est, quam deficere, et a facto transire in defectum: quia sine ipso est nihil. Quotiens ergo a bono devias, a Verbo te separas, quia ipsum est bonum: et ideo *nihil efficeris*, quia sine Verbo es, sine quo factum est nihil ... Vae mihi misero, ut qui hoc non cognoscebam, quia te deserens nihil fiebam! Sed quid hoc quaero? Si nihil eram, quomodo cognoscere volebam? Scimus, quia nihil — nihil est; et quod nihil est, non est; et quod non est, bonum non est, quia nihil est. Si ergo nihil fui, cum sine te fui, quasi nihil fui, et velut idolum, quod nihil est: quod quidem aures habet, et non audit, nares habet, et non odorat; oculos habet, et non videt; os habet, et non loquitur; manus habet, et non palpat; pedes habet, et non ambulat; et omnia lineamenta membrorum sine sensu eorum. *Cap.* 6.: Cum igitur fui sine te, non fui, quia nihil fui. Et ideo caecus eram, surdus et insensibilis: quia nec bonum discernebam, nec malum fugiebam, nec dolorem vulnerum meorum sentiebam, nec tenebras meas videbam, quia eram sine te vera luce, quae illuminas omnem hominem venientem in hunc mundum. Vae mihi! vulneraverunt me, et non dolui: traxerunt me, et non sensi; quia nihil eram, quia sine vita eram, quae est Verbum, per quod facta sunt omnia. Daß diese Gedanken wenigstens augustinisch sind, wird Niemand bestreiten.

das Streben der Sünde ist schon im ersten Keime ein Streben nach dem Nichts oder nach dem Nichtsein.[1]) Die Verkehrung aber, welche die Sünde über den Geist bringt, der von ihr berührt wird,[2]) dringt in Alles ein, was des Geistes ist, bestimmt jede Bewegung und führt Alles, was von dieser falschen Bewegung selbst wieder bestimmt wird, zum Nichts, indem sie überall die wahre Natur, mit der wahren Natur aber zugleich auch alle Ordnung, alles wahre Verhältniß, alles wahre Maaß, jedes wahre Ziel, demgemäß jede wahre Art und jede wahre Gestalt und überhaupt jede von Gott gesetzte Kategorie aufhebt.[3]) Das in der ewigen göttlichen Idee gesetzte, und von dem ewigen göttlichen Gesetze vorgeschriebene Leben erstirbt durch die Sünde. Das Gesetz, das zum Leben gegeben war, ist zum Tode geworden.[4])

Aus den bisherigen Bestimmungen über das Wesen der Sünde ergeben sich von selber andere und weitere, die in jenen schon mitgesetzt waren, und daher aus ihnen nur hervorgeleitet werden dürfen.

---

1) *August.* de morib. eccl. cathol. II. 2: Quocirca cum in Catholica dicitur, omnium naturarum atque substantiarum esse auctorem Deum, simul intelligitur ab eis, qui hoc possunt intelligere, non esse Deum auctorem mali. Quomodo enim potest ille, qui omnium, quae sunt, causa est ut sint, causa esse rursus ut non sint, id est, ut ab essentia deficiant, et ad non esse tendant? quod malum generale esse clamat verissima ratio.

2) *August.* de diversis quaest. ad Simplic. l. I. qu. 2. n. 18: Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est, a praestantiore conditore aversio, et ad condita inferiora conversio.

3) *Maximi* Schol. in Dionys. Areop. libr. de divin. nom. c. 4. n. 32: *θαυμασιως ἐδειξεν (ὁ Διονυσιος) ἀνυποστατον το κακον, στερησιν ἀποδειξας των ἐν ταξει και φυσει· ἡ δε στερησις οὐκ αὐτοϋποστασις ὡς προεφημεν, ἀλλα το πεφυκος και ἐπιβαλλον παρειναι μη παρον· ὁθεν και ἁμαρτιαν, τουτεστιν ἀτευξιαν και ἀποπτωσιν τινα του προσηκοντος, αὐτο το της στερησεως καλει, και ἀσκοπον ἀντι του παρα τον σκοπον βαλλον· ἐκ μεταφορας των τοξευοντων· ὡσπερ γαρ ἐκεινοι ἐπιτυγχανοντες του σκοπου, τουτεστι του σημειου ἐφ᾽ ὁ τοξευουσιν, ὁ δη και σκοπος λεγεται, καλως προϊασιν· οὑτως οἱ ἐξω του σκοπου τοξευοντες ἁμαρτανουσι του προσηκοντος .... Του ἀγαθου και της κατα φυσιν κινησεως, ἠτοι ταξεως ἀποτυγχανοντες, φερομεθα εἰς την παρα φυσιν ἀλογον, και παντελη, και ἀνουσιον ἀνυπαρξιαν· ὁθεν και μηδαμη μηδεν ὀν λεγει το κακον.* *Augustin.* de divers. quaest. 83. qu. 6: Omne igitur, quod est, sine aliqua specie non est. Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus, et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet, caret enim omni bono. Non est igitur; quia nulla specie continetur, totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est.

4) Röm. 7, 10.

Folgerungen daraus, daß die Sünde Abfall von Gott und von der göttlichen Idee, so wie von dem göttlichen Gesetze ist.

§ 136.

Die Sünde kann sich weder als Abfall von Gott, noch als Abfall von der göttlichen Idee, welche sich zum göttlichen Gesetze fortbestimmt, vollziehen, ohne daß sich noch ein Weiteres und Anderes mitvollzieht, das in dem Erstern schon gesetzt ist und aus ihm hervorgeht wie die Folge aus dem Grunde. Auch diese Consequenzen gehören mit zum Wesen der Sünde und sind weitere Bestimmungen desselben, wenn sie auch eine kürzere Behandlung verlangen als das, woraus sie Folgerungen sind.

a. Folgerungen daraus, daß die Sünde Abfall von Gott ist.

1. Die Sünde als Unrecht und Ungerechtigkeit.

§ 137.

Der Abfall von Gott erweist sich als Unrecht und, nachdem dieses vollzogen, als stehende Ungerechtigkeit dadurch, daß er das Recht, welches Gott an den creatürlichen Geist hat, aufhebt, und Gott entreißt, was seinem Ursprung, seinem Wesen und seiner Bestimmung nach ihm angehört. Diese Ungerechtigkeit gegen Gott setzt sich eben so in jeder Sünde als ein integrirendes Moment mit, wie sie sich jeder andern auf die Creatur sich beziehenden Ungerechtigkeit zu Grunde legt.

1. Je vielfacher die Beziehungen sind, die zwischen Gott, der göttlichen Idee und der geistigen Creatur bestehen; desto mehrere Seiten zeigt auch der Eine Abfall, als welchen wir die Sünde begriffen haben, auf. Wir befassen uns hier jedoch lediglich nur mit dem, was wir als Grundbeziehungen betrachten.

2. Die erste dieser Grundbeziehungen ist die, nach welcher der creatürliche Geist, welcher von Gott in's Dasein gerufen und zur Einheit mit ihm bestimmt ist, Gott angehört, ihm lebt, sein, d. i. Gottes ist. [1])

---

[1]) Jes. 43, 1—4: Ich habe dich erschaffen, ich habe dich gebildet, ich habe dich erlöset, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, und der Name, bei dem ich dich gerufen habe, ist: Mein bist du! Ezech. 18, 4: Siehe, alle Seelen, mein sind sie, sowohl die Seele des Vaters als die Seele des Sohnes: mein sind

Aus dieser Grundbeziehung oder aus diesem Grundverhältnisse zu Gott tritt nun Jeder heraus, der Sünde vollbringt, und in der dadurch bewirkten tiefen Verletzung des göttlichen Rechtes an den creatürlichen Geist liegt das Unrecht der Sünde. Aus diesem Grunde bezeichnet schon die Schrift die Sünde im Allgemeinen als Unrecht, ἀδικια, injustitia. Jede Sünde, d. i. jeder Abfall von Gott und der Bestimmung ist Unrecht, und, als vollzogenes Unrecht, Ungerechtigkeit, weßwegen sehr oft zur Bezeichnung einer jeden Art von Sünde, so wie jeder Art von Gottlosigkeit, das Wort Ungerechtigkeit gewählt wird,[1] wie umgekehrt jedes Unrecht, d. i. jede Unfrömmigkeit[2] Sünde, d. i. Abfall von Gott ist.[3] Es ist nur eine naturgemäße Folge aus dem Bisherigen, daß sich die Ungerechtigkeit in jeder Sünde mitsetzt, daß sie überall, wo Abfall und Gesetzlosigkeit zu Tage kommt, mit erscheint,[4] ja daß sie selbst besondern Sünden gegenüber als das Allgemeine derselben sich erweist, die folglich zu ihr sich verhalten wie Arten zur Gattung.[5] Endlich ist die Ungerechtigkeit der thatsächliche Widerspruch

---

sie! Hosea 2, 25: Und ich will sie mir einsäen im Lande und lieben die Ungeliebte, und sprechen zu Nicht — mein — Volk: Mein Volk bist du; und es wird sprechen: Mein Gott bist du. Apostelg. 17, 28: In ihm leben, weben und sind wir. Röm. 14, 7. 8: Keiner von uns lebet sich selber, und Keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn: wir mögen also leben oder sterben, so sind wir des Herrn (Eigenthum): welcher (Jesus Christus) sich selbst für uns geopfert, um uns von aller Sünde zu erlösen, und ein Volk sich zu heiligen, das ihm ganz eigen, und allem Guten eifrig ergeben sei. Tit. 2, 14. vergl. 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 26, 18. Luk. 20, 38. Röm. 6, 11. Gal. 2, 19. 20. 1 Petr. 4, 1. 2. Hebr. 12, 9: siehe Dogm. II. 17—19.

1) Unrecht bezeichnet Sünden aller Art, so wie der Ausdruck: der Ungerechte jeden Sünder bedeutet. 5 Mos. 25, 16. Hiob 11, 14. 15. Ps. 5, 6. 7. 4. 35, 2. 3. 36, 38. 93, 3. 4. 100, 3. 106, 17. 118, 133. Spr. 3, 31. Weish. 12, 23. 16, 24. Sir. 9, 17. 10, 8. 17, 23. 41, 23. Ezech. 18, 26. Heb. 1, 13. Matth. 5, 45. 23, 23. 25. Luk. 13, 27. Röm. 1, 18. 29. 2, 8. 3, 5. 6, 13. 1 Kor. 13, 6. 2 Thessal. 2, 10. 11. 2 Tim. 2, 19. Hebr. 8, 12. (Jer. 31, 34.) 2 Petr. 2, 13—16. 1 Jos. 5, 17. *πασα ἀδικια* so viel als *πασα ἁμαρτια* jede Unfrömmigkeit. Anselm. de conceptu Virgin. et origin. peccat. c. 3. Omne peccatum est injustitia. Dieß wird schon auf die erste Sünde und die daran sich knüpfende Erbsünde bezogen: Non est aliud originale peccatum, quam injustitia.

2) Die *ἀδικια* als impietas, improbitas, vitiositas im Allgemeinen: Sprüchw. 11, 5. Jes. 58, 6. Ezech. 21, 27 (32). Hos. 10, 9. Luk. 13, 27. Apstlg. 8, 23.

3) 1 Joh. 5, 17: *πασα ἀδικια ἁμαρτια ἐστι.*

4) Hebr. 8, 12. sind *ἀδικιαι, ἁμαρτιαι* und *ἀνομιαι* bei einander.

5) Röm. 1, 29 erscheinen als species der *ἀδικια* die *πορνεια, πονηρια, πλεονεξια* u. s. w.

gegen die Wahrheit; sie hält die Wahrheit auf und ist überall ihre Gegnerin.[1] Die Wahrheit ist aber in allen von Gott geordneten Wesen und Verhältnissen: wo daher immer die Sünde ist, da verletzt sie die göttliche Wahrheit, begeht Ungerechtigkeit an ihr, d. i. an dem Göttlichen und an Allem, in was und auf was die göttliche Wahrheit wirkt. Die Ungerechtigkeit der Sünde der Creatur dehnt sich demnach an sich und in ihren Wirkungen auf die ganze übrige Creatur und die in ihr liegenden Verhältnisse aus. Ueberall aber, wohin sie sich ausdehnt, entreißt sie Gott, was Gottes ist.[2] Sündigen heißt daher: Gott nicht geben, was man ihm schuldig ist.[3] Zu dem, was die Creatur Gott schuldig ist, gehört die Ehre. Sündigen heißt: Gott die ihm schuldige Ehre entziehen.[4]

2. Die Sünde als Untreue und Undank.

§ 138.

Die Sünde verkehrt in Folge ihres Princips die der Gottheit schuldige Treue in Untreue und den Dank in Undank. Indem sie aber diese Verkehrung bewirkt, erniedrigt sie zugleich den Geist unter die Natur, welche Gott gegenüber in ihrem gesetzlichen Zustande verbleibt.

Das Alles verkehrende Princip der Sünde wirkt nicht nur einfach auf Verkehrung des Grundverhältnisses zwischen der Creatur und Gott, sondern auch dahin, daß im abgefallenen Geiste jedes wahre, naturgemäße und gesetzliche Verhältniß desselben zu Gott aufgehoben, und das Gegentheil davon an die Stelle gesetzt werde. Dazu gehört vorzugsweise — an die Stelle der Treue die Untreue, und an die Stelle des Dankes der Undank. Während Gott in allen seinen Offenbarungen, wie in allen seinen Werken treu ist,[5] aber auch dem Menschen sich

---

1) Röm. 1, 18. 2 Thessal. 2, 10. 12.

2) *Anselm.* Cur Deus homo. lib. I. c. 14: Homo peccando rapit quod Dei est.

3) *Anselm.* Cur Deus homo. l. I. c. 11: Non est itaque aliud peccare, quam Deo non reddere debitum.

4) *Anselm.* meditat. XI. de redemtione humana: Peccare est Deum exhonorare.

5) Ps. 32, 4. Ueber die Treue Gottes vgl. 5 Mos. 7, 9. 32. 4. Jes. 11, 5. 47, 7. Klagl. 3, 22. 23. Hos. 5, 9. Röm. 3, 3. 1 Kor. 10, 13. 1 Thessal. 5, 24. 2 Thessal. 3, 3. 1 Joh. 1, 9.

durch Treue verlobt hat, [1]) — während somit Gott mit dem von ihm erschaffenen Menschen einen Bund errichtet, [2]) in diesem Bunde Treue gelobt und Treue hält; — fällt der creatürliche Geist von Gott ab, und hebt unmittelbar dadurch die Treue auf. [3]) Wenn die Untreue der Creatur überall des Schöpfers, des Erhalters und Führers vergißt; so ist bei dem Undank dasselbe der Fall, welchen mit jener das Geschöpf Hand in Hand gehen läßt. [4]) Dieser Undank wurzelt nicht in der Nichterkenntniß Gottes, der sich schon durch die Natur dem Geiste offenbart, sondern besteht mit der Gotteserkenntniß und trotz derselben. [5]) Durch diese Untreue und diesen Undank sinkt aber der creatürliche Geist unter die Natur und unter das Thier herunter: denn die Natur ist gehorsam, [6])

---

1) Hos. 2, 21. 22: Und ich verlobe dich mir auf ewig, und ich verlobe dich mir durch Recht und Gerechtigkeit, und mit Huld und Liebe; und ich verlobe dich mir durch Treue.

2) Sir. 17, 10 (12): Einen ewigen Bund machte er mit ihnen.

3) 5 Mos. 32, 18—20: Den Gott, der dich gezeugt, versäumtest du, und vergassest Gott, der dich erschaffen. Und Jehovah sah und verwarf, gekränkt von seinen Söhnen und Töchtern, und sprach: Verbergen will ich mein Antlitz vor ihnen, will sehen, was ihr Ende wird; denn ein Geschlecht der Verkehrtheit sind sie, Kinder, in denen keine Treue.

4) 5 Mos. 32, 3—6: Gebet unserm Gott die Ehre! Der Hort, untadelich ist sein Werk; denn alle seine Wege sind Recht; ein Gott der Treue, ohne Trug, gerecht und gerade ist er. Nicht sein ist das Verderben — seiner Kinder Sündenmakel; ein Geschlecht, krumm und tückenvoll. Wie, Jehovah vergeltet ihr also? unwürdiges, unweises Volk! Ist er nicht dein Vater, der dich (sich) zu eigen gemacht hat? Er hat dich gemacht und eingerichtet.

5) Röm. 1, 19—21: Was von Gott erkennbar ist, das ist ihnen vor die Sinne gelegt; Gott hat es ihnen versichtbaret; denn das Unsichtbare von ihm, seine ewige Macht und Gottheit ist seit der Schöpfung der Welt, durch Betrachtung seiner Werke so erkennbar, daß sie nicht zu entschuldigen sind. Ungeachtet sie aber Gott erkannten, verehrten sie ihn nicht als Gott, und zeigten ihm keinen Dank.

6) Jerem. 5, 21—25: Höret doch dieses, thörichtes Volk ohne Sinn; die Augen haben und nicht sehen, die Ohren haben und nicht hören. Mich wollet ihr nicht fürchten, spricht der Herr, vor mir wollt ihr nicht zittern? Der ich den Sand gemacht, eine Grenze dem Meere, eine ewige Schranke, die es nicht überschreitet, und es stürmen an, aber vermögen nichts, und es toben seine Wellen, und überschreiten sie nicht. Aber diesem Volke ward ein unbändiges, widerspenstiges Herz, sie weichen ab und gehen dahin. Und sprechen nicht in ihrem Herzen: Lasset uns doch fürchten Jehovah unsern Gott, der Regen gibt, Frühregen und Spätregen zu seiner Zeit; die bestimmten Wochen der Erntezeit hält er uns. Eure Missethaten haben dieß gestört, und eure Sünden entziehen euch das Gute. — Ueber das Verhältniß der Natur zu Gott siehe Dogm. III. 327—341.

und das Thier erkenntlich und dankbar: Himmel und Erde werden zu Zeugen gegen den creatürlichen Geist aufgerufen.[1])

3. Die Sünde als Gottlosigkeit.

Die Gottlosigkeit in ihrer Steigerung, von der Gottentfremdung und Gottvergessenheit bis zur Gottesfeindschaft, zum Gotteshaß, zur Gotteslästerung, Gottesläugnung und Selbstvergötterung.

§ 139.

Der von Gott abgefallene creatürliche Geist versinkt in einen Zustand, in welchem Gott eben so wenig Gegenstand seines Suchens, Verlangens und Erkennens, als seiner frommen Verehrung ist. Dieß ist der Zustand der Gottlosigkeit. In diesem Zustande ist der Geist allem Bösen geöffnet und zu allen Sünden willig und bereit. Die Gottlosigkeit ist einer Steigerung fähig, und zwar sind die Stufen in dieser Steigerung: Gottentfremdung, Gottvergessenheit, Gottesfeindschaft, Gotteshaß, Gotteslästerung, Gottesläugnung, Selbstvergötterung.

1. Ist die Sünde ihrem Begriffe nach Abfall von Gott, so ist die durch die That bereits vollzogene Sünde das wirkliche Abgewichensein des creatürlichen Geistes von Gott. Durch die Sünde hat sich die Creatur von Gott getrennt und geschieden.[2]) Den Zustand dieser Getrenntheit und Geschiedenheit nennen wir Gottlosigkeit, d. i. Zustand des factischen Abgelöstseins der Creatur von Gott und seinem Reiche. Es ist nur eine Umschreibung, wenn die Gottlosigkeit (ἀσέβεια, impietas, Unfrömmigkeit) ungöttliches d. h. eben von Gott abgelöstes Wesen genannt wird, welches Wesen jedoch nicht bloß in einer Negation oder Privation, in der Un-Göttlichkeit, sondern eben so auch in einem positiven Widerstreben, also in activer Wider-Göttlichkeit besteht.

2. Der wörtlichen Bedeutung nach ist der Unfromme (ἀσεβής)

---

1) Jes. 1, 2—4: Höret, ihr Himmel, und horch auf, Erde, denn Jehovah redet: Kinder habe ich groß gezogen und aufwachsen lassen, aber sie sind mir abtrünnig geworden. Es kennt der Ochs seinen Eigenthümer, und der Esel die Krippe seines Herrn. Israel erkennt nicht, mein Volk sieht nicht. Wehe, sündiges Volk, schuldbelastete Nation, Brut der Missethäter, entartete Kinder; verlassen haben sie Jehovah, verworfen den Heiligen Israels; sie sind zurückgewichen.

2) Siehe oben § 129. S. 47—49.

derjenige, der nichts verehrt.[1]) Es besteht aber hiebei die allgemeine Voraussetzung, daß der eigentliche und allein wahre Gegenstand der Verehrung Gott sei; fromm oder unfromm ist der creatürliche Geist vor Allem der Gottheit, und nicht dem Menschen gegenüber.[2]) Sonst wird die Gottlosigkeit im Besondern auch auf die falsche Gottesverehrung, die Idololatrie,[3]) sowie auf den Polytheismus, vor Allem aber auf den Atheismus, die bewußte Nichtverehrung,[4]) bezogen, welche nur die Aeußerung der innern Gottverachtung ist. Denn die Gottlosigkeit ist vor Allem Verachtung des Göttlichen. Dieß ist nach der hl. Schrift eine Grundbedeutung, der wir überall begegnen.[5]) Die Nichtverehrung ist weder etwas Zufälliges noch ein reiner Mangel, noch etwas bloß Passives, sondern sie ist etwas Actives: der Gottlose will Gott nicht verehren; er will ihn aber nicht verehren, weil er sein nicht achtet, oder weil er in der Nichtachtung weiterschreitend, ihn verachtet.

3) Die Gottlosigkeit, welche Gottverachtung ist, ist der fortzeugende fruchtbare Grund der andern Sünden, wie sie sich denn in jeder von diesen mitsetzt. Wo die Gottlosigkeit ist, wirkt sie aus ihrem innern Wesen heraus die verschiedenen Sünden, die nur die Summe jener Momente sind, in welche sie sich unter gegebenen Verhältnissen entfaltet. Zwischen der Gottlosigkeit und den andern Sünden besteht das Verhältniß des Grundes zur Folge. Die Gottlosigkeit ist nicht nur zu jeder Sünde bereit und aufgelegt, sondern besitzt hiezu auch Erfindungsgeist und Keckheit.[6]) Diesen innern, naturgemäßen Zusammenhang zwischen der Gottlosigkeit und den übrigen Sünden hat die hl. Schrift im Auge, so oft sie beide Begriffe neben einander stellt. Wird die Gottlosigkeit

---

1) Das Wort *ἀσεβης* kommt von *ἀσεβεω*, **non veneror. Impius est, qui nihil colit.** Justinus Mart. erklärt daher das Wort *ἀσεβης* in der Apologie an Antoninus Pius aus: *δια το μη σεβειν.* n. 24.

2) ***Julian.*** **in Caten. in Job. cap. 7. p. 228:** *ἀσεβεια ἰδικως περι θεον γινεται, περι ὃν και το σεβειν, ἀνθρωπων γαρ σεπτος οὐδεις.* Dieselbe Vorstellung bei Theophylakt, wenn er in **cap. I. ad Romanos** zwischen *ἀσεβεια* und *ἀδικια* unterscheidet, die erste auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, die andere auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen bezieht.

3) Tit. 2, 12. Theophylakt zu dieser Stelle.

4) ***Theodoret.*** **in Psalm. 1:** *ἀσεβεις φιλον τῃ θειᾳ γραφῃ καλειν τους ἀθειαν, ἠ πολυθειαν θρησκευοντας.*

5) Der Gottlose *ἀσεβης*, **impius** — ist **Deum non timens, Dei contemtor.**

6) **Gregor. Naz. orat. 21. n. 14. p. 394:** *εὑρετις γαρ κακων ἡ ἀσεβεια, και λιαν τολμηρον εἰς ἐγχειρησιν.*

der Sünde vorausgesetzt; [1]) so erscheint die erste als der Grund der andern. Ist hingegen das Umgekehrte der Fall; [2]) so erscheint die Sünde als naturnothwendige Folge der Gottlosigkeit. Dieser im Wesen der Sache gegründete Zusammenhang wird aber auch noch deutlicher in mehrfacher Art. Zuerst werden im Allgemeinen aus der Gottlosigkeit die Sünden als aus ihrer tiefern Quelle abgeleitet, so daß, wo jene ist, diese nicht ausbleiben. Gottlos sein und den Weg des Guten im Allgemeinen verlassen, ist Eines und dasselbe. [3]) Die Gottlosigkeit treibt zu allerlei Begierden und macht diese sündig: diese aber bewegen zu allem Bösen. [4]) Wo die Gottlosigkeit auftritt, da erscheinen mit ihr, weil aus ihr hervorgegangen, Ungerechtigkeit, Widerspenstigkeit, Lasterhaftigkeit, Verruchtheit und Unreinigkeit. [5]) Lauten auch diese Bestimmungen noch allgemein, und ist in ihnen die Gottlosigkeit als jene tiefe Wurzel bezeichnet, aus welcher der ganze Sündenstamm mit allen seinen Aesten, Zweigen, Blättern, Blüthen und Früchten herauswächst; so fehlt es nicht an andern, welche das Allgemeine im Besondern aufzeigen. So im Briefe an die Römer. Der Apostel handelt hier [6]) von der strafenden Gerechtigkeit Gottes, welche sich über jede Gottlosigkeit — *ἐπι πασαν ἀσεβειαν* — offenbart. Der Ausdruck: j e d e G o t t l o s i g k e i t bezeichnet vorerst selbst wieder ein Allgemeines, und zwar die G o t t l o s i g k e i t in a l l e n i h r e n A r t e n, F o r m e n und E r s c h e i n u n g s w e i s e n. Diese Gottlosigkeit wendet aber um in j e d e U n g e r e c h t i g k e i t — *πασα ἀδικια* —, d. i. in die Ungerechtigkeit in allen Formen und Erscheinungen, womit der Inbegriff aller gesetzwidrigen Gesinnungen und Handlungen in Beziehung auf Gott, sich selbst, die Menschheit und die Natur- und Geisterwelt bezeichnet wird. [7]) Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit schreiten sofort in, durch und mit einander fort: es verbindet sich mit ihnen aber zugleich die Schuld, für welche die Strafe bereit steht. Sie alle führen

---

1) 1 Petr. 4, 18: *ὁ ἀσεβης και ἁμαρτωλος.*

2) Br. Jud. 15: *ἁμαρτωλοι ἀσεβεις.*

3) Sprüchw. 14, 2: In seiner Geradheit wandelt der, welcher Jehovah fürchtet: aber auf krummen Wegen, wer ihn verachtet.

4) Br. Jud. V. 18: *Κατα τας ἑαυτων ἐπιθυμιας πορευομενοι των ἀσεβειων.*

5) 1 Tim. 1, 9.

6) Röm. 1, 18.

7) Theophylakt bezieht in der Erklärung des Römerbriefs einseitig die Ungerechtigkeit nur allein auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen: wir haben aber § 137 gesehen, daß es auch eine Ungerechtigkeit gegen Gott gibt, an welche alle übrige sich knüpft.

in einen Zustand ein, welchen die Schrift als Tod bezeichnet. So nimmt das Sündenganze, von der Gottlosigkeit ausgehend, seinen Fortschritt von Moment zu Moment, von Stufe zu Stufe, indem es zugleich alle Wahrheit, alles wahre Verhältniß und alle rechte Ordnung auf den Gebieten der Erkenntniß und des Lebens verkehrt. Die erste Folge war die Bethörung des Geistes und die Verfinsterung des Herzens, vermöge welcher der Mensch durch eigene Schuld die Offenbarung Gottes in der Natur nicht mehr erkannte.[1]) An diese Nichterkenntniß der ewigen Macht und Gottheit in der Natur knüpfte sich, da der Mensch des Gottesgefühles und des demselben entsprechenden Bedürfnisses sich nicht erwehren kann, die Vertauschung der Majestät des unvergänglichen Gottes mit dem Bilde des vergänglichen Menschen und selbst der Thiere,[2]) überhaupt der ganze Götzendienst. Diese Verkehrung, aus dem Gebiete der Erkenntniß auf das Gebiet der Sittlichkeit hinübergesetzt, bewirkte auf dem letztern widernatürliche Laster.[3]) Dem hiedurch entstandenen verkehrten Sinne überließ nun Gott die Menschen, zu thun, was sich nicht geziemte,[4]) und nun heißt es wörtlich weiter: „So waren sie voll von jeder Ungerechtigkeit, Bosheit, Hurerei, Habsucht, Ruchlosigkeit, voll Neid, Blutdurst, Zanksucht, List und Tücke; sie waren Ohrenbläser, Verläumder, Lästerer, Uebermüthige, Prahler, Erfinder von Schlechtigkeiten, trotzig gegen ihre Eltern, gewissenlos, treulos, lieblos, unversöhnlich und unbarmherzig.“[5]) Die völlige Verkehrtheit erwies sich aber darin, daß sie nach diesem Allem nicht erkannten, daß dieser unselige Zustand mit dem Tode des Geistes ende.[6]) Dieselbe Anschauung, nur kürzer, spricht der Apostel im ersten Briefe an Timotheus aus. Nachdem er zuerst die Gottlosen mit den Ungerechten, Widerspenstigen, Lasterhaften, Verruchten und Unreinen zusammengestellt, geht er von dem Allgemeinen zum Besondern über, indem er die Sünder als Vater-, Mutter- und Menschenmörder, als Unzüchtige, Knabenschänder, Menschenverkäufer, Lügner und Meineidige erscheinen läßt.[7]) Mit großer Ausführlichkeit verhandelt hierüber der Brief Judä. Hat der Apostel Paulus im Briefe an die Römer in dem oben Mitgetheilten eine Geschichte der von der

1) Röm. 1, 19—21.
2) Röm. 1, 22. 23. 25.
3) Röm. 1, 24—27.
4) Röm. 1, 28.
5) Röm. 1, 29—31.
6) Röm. 1, 32.
7) 1 Tim. 1, 9—10.

Gottlosigkeit ausgehenden Sünde im Heidenthum und für dasselbe gegeben; so thut Judas dasselbe in Betreff der im apostolischen Zeitalter entstehenden Häresie, in welcher sich das Heidenthum wiederholt und fortsetzt. Die Gottlosen, [1]) durch welche sich diese Erneuerung des Heidenthums vermittelt, verläugnen eben so die positive christliche Offenbarung, wie die von Paulus geschilderten Gottlosen die Offenbarung Gottes durch die Natur verläugneten. [2]) Nach einer kurzen Erinnerung an unnatürliche Laster, [3]) gibt der Brief folgende weitere Schilderung: Sie beflecken den Körper im Lusttaumel, sprechen der Obrigkeit Hohn und lästern höhere Würden. Sie lästern, was sie nicht kennen; was sie aber, darin den vernunftlosen Thieren gleich, der sinnliche Trieb lehrt, das gereicht ihnen zum Verderben. Wehe ihnen! sie wandeln auf Kain's Wegen; auf Balaams Irrwegen rennen sie aus Gewinnsucht dahin! Wie Korah stürzen sie durch Empörung in's Verderben. Sie sind Schandflecken bei ihren Liebesmahlen, schwelgen ohne Scham, sich selbst mästend. Sie sind wasserleere Wolken, vom Winde umhergetrieben: spätherbstliche Bäume ohne Frucht, zweimal erstorben und in der Wurzel verdorben; brandende Meereswellen, die ihre eigene Schande ausschäumen; Irrsterne, welche der Finsterniß ewiges Dunkel aufbehalten ... diese sind die Murrenden, die Immertadler, fröhnend ihren Lüsten. Ihr Mund ist voll Großprahlerei; Schmeichler in's Angesicht aus Eigennutz. [4]) In und mit diesen Lastern, die aus der Gottlosigkeit geboren werden, sind auch alle noch übrigen verstanden, die es gibt. Wenn der Gottlosigkeit eine Steigerung zugeschrieben wird; [5]) so haben wir eine solche in ihrer Selbstdurchführung durch alle Sünden und Laster so eben gesehen, und darin den Beweis, daß der Abfall von Gott als dem Absolut-Guten Abfall von allem Guten ist: denn dieses ist von jenem gesetzt. Der Abfall von Gott ist Abfall von der Gottähnlichkeit nach allen Momenten.

4. Neben diese Steigerung der Gottlosigkeit stellt sich aber noch eine andere, und zwar die, welche sie rein innerhalb ihrer selbst vollbringt. Die Stufen, durch welche hinauf wir sie bei dieser Steigerung verfolgen,

1) Jud. 4: ἀνθρωποι ἀσεβεις.

2) Jud. 4: Die Gottlosen — welche die Gnade unseres Gottes zur Zügellosigkeit mißbrauchen, und den einzigen Herrscher und Herrn über uns, Jesum Christum, verläugnen.

3) Jud. 7.

4) Jud. 8, 10—13. 16. Ueber die entstehende Häresie hat Petrus noch umständlicher als Judas in seinem zweiten Briefe 2, 1—22, und 3, 3 ff. gehandelt.

5) 2 Tim. 2, 16: ἐπι πλειον γαρ προκοψουσιν ἀσεβειας.

sind nur die verschiedenen, wesentlichen und naturnothwendigen Momente der Gottlosigkeit selbst, die, obschon sie nach einander folgen, dennoch in einem solchen ursachlichen Zusammenhange mit einander stehen, daß sie einander gegenüber, und zwar dieselben, bald als Grund, bald als Folge erscheinen, so daß, was Grund, auch als Folge, und umgekehrt, anzusehen ist. Eben so wächst die Gottlosigkeit selbst in ihren Momenten, und scheint sich oftmals aus denselben zu erzeugen.[1]) Als erstes Moment der Gottlosigkeit setzen wir die Gottentfremdung. Die Sünde, welche sich als Abfall von Gott vollzieht, wird und ist zugleich Gottentfremdung. Diese Entfremdung vermittelt sich durch die Trennung von Gott; was dem Geiste nicht mehr lebendig gegenwärtig ist, das wird ihm von Tag zu Tag äußerlicher, fremder, ferner. Der maßgebende Gedanke ist der von der Gemeinschaft. Nur das ist uns nicht fremd, mit was wir in Gemeinschaft leben. Indem aber die Gottlosigkeit an sich selbst schon das thatsächliche Aufgegebenhaben der Gemeinschaft mit Gott ist, wird sie als Entfremdung Gottes und des Lebens in ihm bezeichnet,[2]) welches das allein wahre Leben ist.[3]) Was dem Geiste stets fremder wird, das tritt auch immer mehr aus seinem Gedächtnisse heraus; aus der Gottentfremdung wird Gottvergessenheit.[4]) Diese Vergessenheit verbindet sich mit der Vergessenheit alles dessen, was Gottes ist, und zunächst seines Bundes mit dem Menschen,[5]) so wie der Gesetze, an deren Erfüllung der Bund sich knüpft. Diese Vergessenheit ist aber nicht allein das, was im Verlaufe der Zeit von selber erfolgt, sondern auch das, was der Gottlose will: die Gottentfremdung und Gottvergessenheit liegt in dem Wunsch und in der Absicht des Gottlosen, denn nicht nur läuft gegen

---

1) So bei Theodoret, wenn er die Gottvergessenheit als Grund der Gottlosigkeit ansieht, in cap. VIII. Ezechiel. *αἰτια της ἀσεβειας ἡ του θεου ληθη.*

2) Ephes. 4, 18: „Verfinstert im Verstand, entfremdet dem Leben aus Gott." Der Apostel ist von dem Gedanken geleitet, daß das Heidenthum als solches eine Gottlosigkeit gewesen sei: Ephes. 2, 12. „Ihr waret einst ohne Gott." Vergl. 2, 1: Ihr waret einst todt. Kol. 2, 21: „Die ihr ehemals entfremdet und feindlich gesinnt waret." Das Christenthum aber ist jene göttliche Anstalt, durch welche die Entfremdung aufgehoben wird: Ephes. 2, 13: Jetzt aber, in Christo Jesu, seid ihr, einst Entfernte, durch Christi Blut nahe gebracht worden.

3) *Gregor. Nyss.* orat. 2 contr. Eunom. T. II. p. 482: *ἁμαρτια ἐστι ἡ του θεου ἀλλοτριωσις, ὅς ἐστιν ἡ ἀληθινη τε και μονη ζωη.* Der Gottlose verläßt Gott, die Quelle des lebendigen Wassers, Jer. 2, 5. 13, 29. 17, 13.

4) 5 Mos. 32, 18: Den Hort, der dich gezeugt, hast du verlassen, Gott, deinen Schöpfer, hast du vergessen.

5) Sprüchw. 2, 17: Sie hat den Bund ihres Gottes vergessen.

Gott und alles Göttliche das sündige Interesse desselben, sondern es verknüpft sich ihm auch der Gedanke an Gott mit geistiger Qual und Pein, und zwar vermittelst des Gewissens.[1] Darin wurzelt zunächst die Feindschaft gegen Gott.[2] Denn folgt auf die Entfremdung, die sich zur Vergessenheit steigert, die Feindschaft;[3] so ist das, was den Uebergang von der ersten zur andern vermittelt, das aus der Gottlosigkeit sich erzeugende Laster,[4] welches einerseits mit einer Gesinnung verbunden ist, von welcher der creatürliche Geist weiß, daß ihr der heilige Gott widerstrebt, andrerseits aber in unselige Zustände führt, die als Strafe der Uebertretung des göttlichen Gesetzes durch den richtenden Gott geordnet sind.[5] Daß Gott Gegner der Sünde und alles Bösen ist, erscheint dem Sünder als hinlänglicher Grund, als Feind der Gottheit und ihres Reiches aufzutreten. Die Abneigung und der Widerwille, womit die Feindschaft sich gegen ihren Gegner immer auf's Neue erfüllt, steigert sie, vom Gedanken der Rache geleitet, hinauf zum Hasse (μισος). Daher im Reiche des Bösen die furchtbare Erscheinung des Gotteshasses.[6] Wo die Feindschaft besteht, wird aus ihr heraus der Haß bald sich entwickeln.[7] Nur als ein wesentliches Moment des Gotteshasses ist der Grimm anzusehen, der, um Vergeltung zu üben, auf Verkehrung und Zerstörung aller von Gott geordneten Verhältnisse ausgeht.[8] Eine Weise des Ergusses des Hasses, wenn dieser auf seinem Höhepunkte angelangt ist, ist die Lästerung: der Gottes-

---

1) Siehe die Lehre vom Gewissen.

2) Die ἐχϑρα εἰς ϑεον oder του ϑεου.

3) Kol. 1, 21: Ihr, die ihr ehemals entfremdet (Gott) und feindlich gesinnt waret in Werken der Bosheit. Vgl. Röm. 5. 10.

4) Kol. 1, 21: Die Werke der Bosheit.

5) Röm. 8, 5–8: Die nach dem Fleische leben, sinnen auf das, was das Fleisch will; aber die vom Geist Regierten denken auf das Geistige. Das Streben des Fleisches ist Tod; aber das Streben des Geistes ist Leben und Friede. Deßwegen ist das Streben des Geistes Feindschaft gegen Gott, weil es sich nicht dem Gesetze Gottes unterwirft, Gott kann deßhalb an denen, die nach dem Fleische leben, kein Wohlgefallen haben. Vergl. Jak. 4, 4. 1 Joh. 2, 15. 16.

6) 2 Mos. 20, 5. 5 Mos. 5, 9. 7, 10. 2 Chron. 19, 2. Hiob 8, 22. Ps. 139, 21.

7) Daher dieß, daß beide, Feindschaft und Haß zusammen genannt werden, und zwar jene vor diesem, als: 4 Mos. 10, 35: Erhebe dich, Jehovah, daß sich zerstreuen deine Feinde und deine Hasser fliehen vor deinem Antlitz. Ps. 67, 2. 3: Erhebt sich Gott, zerstreuen sich seine Feinde, und fliehen seine Hasser vor seinem Antlitz. Wie Rauch gejagt wird, jage (sie), wie Wachs zerschmilzt vor dem Feuer, vergehen die Frevler vor Gott.

8) Vgl. das oben über die von der Sünde ausgehende Verkehrung Bemerkte.

haß geht über in die Gotteslästerung, *βλασφημια*, jener wird laut in dieser, mit welch' letzterer der Fluch auf die Gottheit sich verbindet, was Beides im Alten Testamente mit dem Tode bestraft wurde.[1]) Nur dem verkehrten Sinn und der Sünde, die bis zum Frevel fortgeht, ist die Gotteslästerung möglich.[2]) Die Lästerung Gottes ist Lästerung des absoluten Princips, aus dem der creatürliche Geist selbst ist, und in welchem er zugleich seine letzte und höchste Bestimmung hat. Damit ist jene geistige Verkehrtheit und jener Frevel zugleich hinlänglich bezeichnet. Wie die Feindschaft gegen Gott zugleich als Feindschaft gegen Christus sich gestaltet;[3]) so ist es auch mit der Lästerung. Kann auch Niemand, der im Geiste Gottes redet, Jesum verfluchen;[4]) so ist die Lästerung Christi dennoch etwas durch die That Vollzogenes.[5]) Wenn aber die Lästerung des Menschensohnes deßwegen noch verziehen werden kann, weil die Gottheit sich ihrer Herrlichkeit in ihm entäußert hatte, und er in Knechtsgestalt auftrat, in der er verkannt werden konnte; so wird die Lästerung gegen den heiligen Geist weder in dieser noch in der andern Welt nachgelassen.[6]) Der Grund liegt nicht ferne. Denn nicht nur vermittelt der

---

1) 3 Mos. 24, 13—16: Und Gott redete zu Mosen also: Führe den Lästerer hinaus vor das Lager, und alle Hörer sollen ihre Hände auf seinen Kopf legen, und die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Und zu den Kindern Israels rede also: Jeder, der seinem Gott flucht, der trage seine Schuld. Wer aber den Namen Jehovah's (mit Lästerung) ausspricht, sterbe des Todes, steinigen soll ihn die ganze Gemeide; Fremdling wie Eingeborner, wenn er den Namen (lästernd) ausspricht, werde getödtet. 3 Mos. 24, 23: Und sie führten den hinaus, der gelästert hatte, vor das Lager und steinigten ihn. Vgl. 2 Kön. 12, 14. 4 Kön. 19, 22. 23. 35 Jes. 52, 5. Ezech. 35, 13. Job 34, 7. 35.

2) Job 34, 35. 37: Er redet ohne Einsicht, und seine Reden sind ohne Klugheit. Er fügt zu seiner Sünde Frevel, und häufet Reden wider Gott.

3) Matth. 22, 44. 1 Kor. 15, 25. 26. Gal. 5, 2. 8. Hebr. 1, 13. 1 Joh. 2, 18. 3, 6—12.

4) 1 Kor. 12, 3.

5) Matth. 27, 39—44. Luk. 23, 39—42. Die Lästerungen, von welchen 2 Petr. 2, 2. 12. und Judä 10 die Rede ist, sind Lästerungen Gottes und Christi. Die Lästerungen des apokalyptischen Thieres. Offenb. 13, 6. vgl. Offenb. 16, 11 ebenso. Das Thier bezeichnet die gottfeindliche Weltmacht in ihrer Gesammtheit. Die Häresie ist ein wesentlicher Mitbestandtheil dieser organisirten gottwidrigen Macht.

6) Matth. 12, 31. 32: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben; aber die Lästerung wider den heiligen Geist wird nicht nachgelassen werden. Und wer ein Wort wider des Menschen Sohn redet, dem wird vergeben werden; wer aber wider den heiligen Geist redet, dem wird weder in dieser noch in der künftigen Welt vergeben werden. Vgl. Mark. 3, 28. 29. Luk. 12, 10.

hl. Geist für den Menschen die Offenbarung in Christo, [1]) nicht nur verklärt er Christum, sondern er ist auch der Geist der Wahrheit, der den creatürlichen Geist in alle Wahrheit leitet, [2]) so daß derjenige, der ihm widersteht, der Wahrheit selbst an sich, sowie der Wahrheit im eigenen Bewußtsein widersteht. Endlich ist es der Geist, der die Welt der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts überführt, [3]) so daß derjenige, der ihm kein Gehör gibt, entweder der Verzweiflung oder der unbußfertigen Verstockung sich überliefert. Die Sünde und Lästerung gegen den heiligen Geist ist daher Sünde und Lästerung im furchtbarsten Sinne des Wortes: der creatürliche Geist vernichtet sich durch sie zugleich selbst in der tiefsten Wahrheit und in der göttlichen Idee seines eigenen Wesens. Um dem unmittelbaren Gefühle dieses Zustandes, der Angst und der Qual des Gewissens zu entgehen, schreitet der Mensch dazu, die Gottheit als ein in Wirklichkeit Seiendes zu läugnen: mit dieser Läugnung vermeint er allem Unangenehmen mit Einmal zu entgehen. Während die Gottlosigkeit durch alle bisher beschriebenen Stufen hindurch zur Gottesläugnung führt, ist diese letztere selbst auf dem ethischen Gebiete eine Erscheinung, die sich psychologisch unschwer erklären läßt. Gottloses, frevelhaftes und verkehrtes Denken einerseits, so wie der Wunsch des sündhaften Herzens, es möchte kein Gott sein, andrerseits, erzeugen diese Erscheinung. Diese beiden Momente werden bald zusammengefaßt, bald von einander getrennt. Aus der durch die Sünde entstandenen geistigen Bethörung erklären die Psalmen die Gottesläugnung. [4]) Jeremias aber legt nahe, wie der Wunsch, es möchte kein Gott sein, aus dem andern hervorgehe, es möchte keine strafende Gerechtigkeit sein: um diese als etwas Unmögliches erscheinen zu lassen, läugnet man die Gottheit. [5]) Wie die Gottesfeindschaft und Gottes-

1) 1 Kor. 2, 10. Ephes. 3, 5. 1 Petr. 1, 12.

2) Joh. 16, 13. 14.

3) Joh. 16, 8—11.

4) Ps. 13, 1: Der Thor spricht in seinem Herzen: „Es ist kein Gott." Ps. 52, 2: Es spricht der Thor in seinem Herzen: „Es ist kein Gott." Verderbt und abscheulich sind sie geworden in ihren Sünden: Keiner ist, der Gutes thut.

5) Jerem. 5, 12—14: Sie verläugneten Jehovah und sprachen: „Er ist nicht;" und nicht wird über uns Unglück kommen, und Schwert und Hunger werden wir nicht sehen. Und die Propheten werden zu Wind werden, denn er (Gott) redet nicht durch sie; also wird es ihnen selber ergehen. Darum spricht Jehovah, der Gott der Heerschaaren also: Weil ihr dieses Wort geredet, siehe, so mache ich meine Worte in deinem Munde zum Feuer, und dieses Volk zu Holz, und es soll sie fressen.

lästerung, so wendet im christlichen Zeitalter auch die Gottesläugnung um in die Läugnung Christi, und zwar in der Häresie.[1] Es bleibt aber der abgefallene Geist bei der Läugnung Gottes nicht stehen, sondern er, der die wirkliche und wahre Gottheit läugnet, setzt sich selbst als Gott: der Proceß der Gottesläugnung schließt mit der Selbstvergötterung des creatürlichen Geistes. Wir kommen auf das Gott-Sein-Wollen in der Lehre vom Ursprung der Sünde in einem umfassenderen Sinne zurück, indem wir hier die Erscheinung allein in's Auge fassen, und zugleich darauf hinweisen, daß das, was wir als höchste Entwicklung der Gottlosigkeit ansehen, zugleich das gewesen ist, was Satan bei der Verführung der ersten Menschen in die Anfänge des menschlichen Geschlechtes hineinstellte, den Satz: daß sie, wenn sie das göttliche Gebot übertreten, wie Gott werden, erkennend Gutes und Böses.[2] Daß aber die hl. Schrift die Vergötterung des Menschen als Product der Gottlosigkeit betrachtet, geht aus ihr selber klar hervor.[3] Dieses Product der Gottlosigkeit kennen wir im Heidenthume unter dem Namen der Apotheose,[4] worauf auch die Bibel hinweist.[5] Schon die Stelle, auf welche wir uns in der Bibel so eben bezogen haben, beweist, daß wir nicht eine Vergötterung vor uns haben, welche ihren Grund in der Schmeichelei

---

1) 2 Petr. 2, 1: Aber es gab unter dem Volke falsche Propheten, so wie es auch unter euch falsche Lehrer geben wird, die verderbliche Häresien einführen, und den Herrn, der sie erkauft hat, verläugnen, aber auch über sich selbst schnell Verderben bringen werden. Br. Judä 4: Denn es haben sich einige gottlose Menschen eingeschlichen, die schon längst aufgezeichnet sind zu solchem Strafgerichte, welche die Gnade unsers Gottes zur Zügellosigkeit mißbrauchen, und den einzigen Herrscher und Herrn über uns, Jesum Christum, verläugnen.

2) 1 Mos. 3, 5. Dazu die göttliche Ironie 3, 22: Siehe, Adam ist geworden wie unser einer.

3) Nach Röm. 1, 18 geht die Gottlosigkeit als das voraus, was in Allem Bethörung wirkt. Röm. 1, 21. 22., welche von selbst Verkehrung hervorbringt: der verkehrte Sinn aber vertauscht die Majestät des unvergänglichen Gottes mit dem Bilde des vergänglichen Menschen 1, 23.

4) Siehe darüber unsere theologische Encyklopädie.

5) Nabuchodonosor ließ sich nach dem Buche Judith durch Holofernes als Gott anerkennen. Es heißt Jud. 3, 13: Denn der König Nabuchodonosor hatte ihm befohlen, alle Götter der Erde zu vertilgen, auf daß er allein Gott genannt werde von allen Völkern, welche durch Holofernes Macht unterjocht würden. 5, 29: Damit ein jegliches Volk erkenne, daß Nabuchodonosor der Gott der Erde sei, und außer ihm kein Anderer. 6, 2: Damit ich dir zeige, daß kein Gott ist außer Nabuchodonosor.

und Kriecherei Anderer hat, [1]) sondern eine Vergötterung, welche der Mensch für sich selbst will und von Andern verlangt, ja im maßlosen Uebermuthe selbst gebietet. [2]) Neben diese aus dem Hochmuthe der Gott=

1) Herodian. IV. 2. 10.

2) Wir machen aufmerksam zuerst auf die Selbstvergötterung Alexanders d. G., sodann auf die Forderung, die er an die Griechen stellte, ihm die Ehren der olympischen Götter zu bezeugen, was in Athen Demades in Vorschlag brachte, und ohne Widerspruch, ja selbst auf Zurathen des Demosthenes durchsetzte. Aelian. V. 12. Der Beschluß der Spartaner lautete ironisch so: „Da Alexander Gott sein will, so sei er Gott." Aelian. II. 19. Sueton gibt die Zeit an, in welcher Caligula angefangen, „göttliche Majestät sich anzumaßen." Sueton. Calig. 22. Es wird a. a. O. über ihn noch weiter erzählt: „Er gab Befehl, die Bildnisse einiger Gottheiten, die eben so künstlich verfertigt waren als hoch verehrt wurden, unter diesen das des olympischen Jupiter, aus Griechenland nach Rom zu bringen: diesen ließ er die Köpfe abnehmen und dafür den seinigen aufsetzen. Einen Theil des Palastes führte er bis an den Markt hin, machte den Castor= und Pollux=tempel gleichsam zum Wohnhaus, und stellte sich oft zwischen diese Götterbrüder, um sich von den Vorübergehenden anbeten zu lassen. Einige legten ihm auch den Namen „Jupiter Latialis" bei. Ferner erbaute er seiner eigenen Gottheit einen Tempel, ordnete Priester und kostbare Opfer an, und stellte in diesen Tempel sein ihm ganz ähnliches Bild von gediegenem Gold in eben einem solchen Kleide auf, als er selber trug.... Täglich mußte geopfert werden.... Des Tags stellte er sich, als wenn er sich heimlich mit dem capitolinischen Jupiter unterredete, indem er ihm bald leise in's Ohr sprach, bald ihm das seinige hinreichte, bald aber wieder selbst ganz laut sprach, und dieß oftmals in einem Ton, als wenn er sich mit ihm zankte. Denn man hörte die Drohworte von ihm: „Entweder schaffe du mich hinweg, oder ich dich." l. c. 22. Ueber sein Auftreten bemerkt Sueton unter Anderm: „Gewöhnlich war sein Bart übergoldet; in der Rechten trug er den Blitz Jupiters, oder den Dreizack des Neptun, oder den Heroldstab des Merkur: selbst in dem Anzuge der Venus ließ er sich sehen." c. 52. Dieselbe Selbstvergötterung finden wir bei Domitian. Philostrat bemerkt im Leben des Apollonius l. VIII. c. 4: über ihn: „welcher (Domitian) für den Gott aller Menschen gehalten werden wollte." Als dieser Kaiser, nach einer Bemerkung des Sueton (c. 13.) seine Gemahlin, von der er sich geschieden hatte, wieder zu sich nahm, bediente er sich des Ausdrucks: „Ich habe sie wieder zu mir auf den Sitz meiner Gottheit kommen heißen." Indem er den Procuratoren in Betreff der Einrichtung von Briefen eine Vorschrift gab, fing er mit den Worten an: „So befiehlt unser Herr und Gott." Sueton fügt bei: daß ihn auf dieß hin Niemand mehr anders, schriftlich oder mündlich, als so, angeredet habe. Beleidigungen seiner Gladiatoren auf der Arena sah er als Frevel gegen seine Gottheit an, Plin. panegyr. c. 33. Vgl. panegyr. c. 52. aus welch' letzterer Stelle hervorgeht, daß Domitian sich weit eher über die Götter, als denselben nur gleich gestellt habe. Solche Kaiser hielten die göttliche Ehre, welche dem Gott der Christen und Christo selbst erwiesen wurde, für Raub an ihrer eigenen Gottheit. Daher die Erscheinung, daß man die Christen der Gottlosigkeit, des Atheismus (ἀθεοτης) anklagte und entweder hinrichtete oder verbannte. Dio Cassius lib. LXVII.

losigkeit hervorgegangene Selbstvergötterung stellt sich die andere, nicht weniger hochmüthige, zu welcher der creatürliche Geist kommt, weil er nicht abhängig sein, und folglich sich auch nicht bestimmen lassen will von Gott; sich selber bestimmend bestimmt er sich daher zu allem Ungöttlichen, Ungesetzlichen und Bösen, d. h. zum Gegentheil von dem Allem, zu was er sonst durch Gott bestimmt würde. Indem er aber von Gottes Willen, welcher das Princip und das Gesetz des endlichen Seins und Lebens ist, [1]) sich unabhängig erklärt, sich selber als höchstes Princip und Gesetz erkennend, setzt er sich thatsächlich an die Stelle der Gottheit, vergöttert somit sich selber. Diese Selbstvergötterung, als Eins sich setzend mit der Gotteslängnung, welche den persönlichen, überweltlichen und ewigen Gott negirt, ist nicht etwas so Besonderes und Einzigartiges, wie es in der heidnischen Apotheose vorkommt, sondern sie ist etwas oft Wiederkehrendes und häufig in die Erscheinung Tretendes. Der herrschende Gedanke ist: der Mensch sei Gott. Das in diesem Urtheil ausgesprochene gottläugnende und menschenvergötternde Princip ist im Neuen Testamente in Verbindung gebracht mit einem kommenden großen Abfall, in den Worten: „Lasset euch von Niemanden täuschen auf irgend eine Weise; denn es muß erst der Abfall kommen und der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens sich zeigen, der sich auflehnt und erhebt über Alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, so daß er sich selber in den Tempel Gottes setzt, sich darstellend, als sei er Gott.“ [2]) Der Abfall, von dem die Rede ist, ist der Abfall vom Christenthum, der sich durch die Häresie vermittelt, welche in's Heidenthum zurückführt. Der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens bedeutet im collectiven Sinne die dem antichristlichen Princip Verfallenen. [3]) Wie dieses antichristliche Princip durch seine pantheistische und materialistische Doctrin vom apostolischen Zeitalter an bis auf uns herab den überweltlichen persönlichen Gott geläugnet, den Menschen selbst als Gott erklärt, Atheismus und

---

1) Dogm. II. 359—374.

2) 2 Thessal. 2, 3. 4.

3) Ueber den Antichrist vgl. unsere theologische Encyklopädie. Wir verstehen unter ihm theils die vom antichristlichen Princip getriebene Welt, theils eine bestimmte Person, welche gegen das Ende der Zeiten vor der zweiten Ankunft Christi erscheinen, die Kirche Gottes beunruhigen und Viele zum Abfall verleiten wird. Zur Häresie ist Alles zu rechnen, was die Briefe von Paulus, Petrus, Johannes, Jacobus und Judas über Abfall und Antichristenthum, bereits gegenwärtiges so wie zukünftiges, vorbringen.

Menschenvergötterung systematisch angebahnt und durchgeführt habe, ist von uns anderwärts in umfassender Weise bewiesen und dargestellt worden. [1])

Die Gottlosigkeit als Läugnung des göttlichen Ursprungs und Zwecks der Dinge, so wie der Unsterblichkeit des Geistes. Aufhebung aller Liebe und aller Pietät. Aufstellung der rohen Gewalt statt des Rechts in der Gesellschaft, so wie des sinnlichen Genusses als der höchsten Bestimmung des rein irdischen Lebens.

§ 140.

Die Gottlosigkeit, welche Gott läugnet, läugnet unmittelbar damit auch den göttlichen Ursprung und Zweck der Creatur. Indem sie aber den Geist von dem Göttlichen und Ewigen abzieht, verfällt sie dem Materialismus, welcher die Seele als die unsterbliche in Abrede stellt und die Bestimmung des Lebens in den sinnlichen Genuß setzt. Da endlich mit dem Göttlichen und Ewigen zugleich alle höhern und edleren Beweggründe für das Handeln sinken, erstirbt auch jede reine Liebe, sowie jede Schonung und jede Pietät, und es entsteht der Grundsatz, an die Stelle der Gerechtigkeit sei in der Gesellschaft die Stärke und die Gewalt zu setzen.

1. Die Gottlosigkeit, wie wir sie bisher beschrieben, muß aus ihrem Wesen heraus bestimmte Seiten und Richtungen offenbaren, wenn es sich um den Ursprung und den Zweck der Creatur, besonders der geistigen, so wie um Grundsätze handelt, nach welchen das allgemeine und besondere Leben sich bestimmt. Wo kein Gott geglaubt wird, wird von selbst auch keine göttliche Ursache der Dinge erkannt: das Wesen der Dinge aber, das nicht durch Gott geschaffen ist, hat durch Gott auch nicht seine Bestimmung erhalten. Wo aber sowohl Ursprung als Bestimmung der Wesen als nicht von Gott ausgehend gedacht wird, da ist

---

1) In unseren: Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Principien in intellectueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab. Freiburg 1851.

als das Herrschende der Zufall gesetzt. Auf diesen berufen sich die Gottlosen, welche das Buch der Weisheit als jene Freigeister schildert, die sagen: „Durch Zufall sind wir geworden, und bald darauf wird es sein, als wären wir nicht gewesen.“ [1]) Wir haben früher die Annahme des Zufalls zur Erklärung der Dinge als das specifisch Heidnische erkannt. [2]) Dieses Heidenthum, dem in seiner Anschauung übrigens selbst die bessern Heiden widerstrebten, [3]) sucht aber den Zufall, aus dem es mit Demokrit und Epikur Alles erklärt, [4]) zugleich auch näher zu erklären; bei dieser Erklärung wird ohne alle wissenschaftliche Berechtigung eine Ursubstanz angenommen, von welcher ausgesagt wird, sie sei unbestimmte, leere Allgemeinheit, ein wahres Nichts in dem Sinne, daß sie kein Etwas ist: aus diesem Nichts soll nun aber dennoch Alles sich entwickeln und entwickelt haben, was Welt ist und zu ihr gehört. [5]) Die Vorstellung vom Zufall geht daher zur Vorstellung von dem Nichts über, und erhält durch die letztere ihre nähere Erklärung. [6]) Der Gedanke von dem Nichts, aus dem Alles seinen Ursprung haben soll, ist aber zugleich ein alles Einzelne, Individuelle und Persönliche vernichtender Gedanke. Denn wie Alles Concrete aus dem abstracten, leeren, unbestimmten Nichts hervorgegangen ist, so geht es auch in dasselbe wieder zurück. Dieses Herausgehen aus, und dieses Zurücktreten in das Nichts ist der Proceß des allgemeinen Lebens der Welt.

2. Von dieser Vorstellung ausgehend, läugnen die Gottlosen die Unsterblichkeit des Geistes, indem sie zugleich den Geist selbst läugnen,

---

1) Weish. 2, 2.

2) Dogm. III. 94.

3) *Cicer.* Tusc. I. 49: Non enim *temere* nec *fortuito* sati et creati sumus, sed profecto fuit vis quaedam, quae consuleret generi humano; nec id gigneret aut aleret, quod, quum exantlavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum: portum potius paratum nobis et perfugium videmus.

4) Das Buch der Weisheit setzt 2, 2, um den Zufall, aus dem die Freigeister die Dinge erklären, zu bezeichnen, *αὐτοσχεδιως*, was der Araber mit: per nosmet ipsos, der Syrer mit: ex improviso, und ein altes Glossarium mit *ἐκ του παρατυχοντος*, durch Zufall, gibt.

5) Ich habe diesen heidnischen Gedanken geschichtlich von den Chinesen, Indiern, Buddhisten und Eleaten an bis Hegel und seine Schule herab verfolgt, in meiner Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems, und dabei zugleich das Unphilosophische dieser Vorstellung nachgewiesen S. 33—150.

6) Daher hat die Vulgata *αὐτοσχεδιως* ganz richtig mit ex nihilo übersetzt.

der ihnen nicht als etwas vom Leibe Verschiedenes und Trennbares erscheint. Der Atheismus wandelt sich in Materialismus um, dem das Denkende im Menschen nur ein durch den warmen Herzschlag hervorgerufener Funke ist, der mit dem Leibe völlig zu Grunde geht. [1]) Dieser aus dem Atheismus geborne Materialismus gehört gleichfalls dem Heidenthume an, welches in seiner rohsinnlichen Anschauung nur ein animalisches Leben erkennt und dieses auf den Odem zurückführt, mit dessen Aushauchung Alles vorüber ist. Ist aber die Seele aus dem körperlichen Leben, wird sie als ein Bestandtheil desselben angesehen, und vergeht sie mit diesem; so ist nicht nur die Unsterblichkeit des Geistes geläugnet, sondern der Geist selber, [2]) in dessen Wesen die Unsterblichkeit selbst schon gegründet ist. Man kann daher die Unsterblichkeit des Geistes nicht verwerfen, ohne den Geist mit zu verneinen. [3])

---

1) Nachdem im Buche der Weisheit 2, 2 es ausgesprochen ist, daß wir durch Zufall entstanden seien, werden alsbald die Worte beigefügt, es werde dereinst sein, als wären wir nicht gewesen. Und nun heißt es 2, 2—5 weiter: „Denn Dunst ist der Hauch in unserer Nase, und der Gedanke ein Funke im Schlage unseres Herzens. Ist er erloschen, so wird der Leib Asche, und der Geist verfliegt, wie dünne Luft. Unser Leben verschwindet, wie die Spur einer Wolke, und zergeht, wie ein von den Strahlen der Sonne fortgetriebener und von ihrer Hitze niedergedrückter Nebel. Wie ein Schatten vorüberfährt, ist unser Leben, und wenn wir geendet, gibt es keine Wiederkehr; denn sie ist verschlossen und Niemand kehret zurück."

2) Dogm. III. 468—479. 695—731.

3) Ueber die materialistische Vorstellung des Heidenthums nur Weniges. Diese materialistische Vorstellung ist da schon vorhanden, wo man als das Princip des Seelenlebens die Wärme erkennt, was da überall geschieht, wo man mit Heraklit als den Urstoff von Allem das Feuer ansieht (Aristot. Metaph. I. 3. Simpl. in Aristot. phys. fol. 6. a. Diog. Laert. IX. 8.), eine Meinung, zu welcher sich auch der Stoiker Zeno bekannte (*Cicero* Tusc. I. 9: Zenoni Stoico animus ignis videtur. *Lactant.* de opif. Dei. c. 17.: Qui animam ignem putaverunt, hoc usi sunt argumento, quod praesente anima corpus caleat, recedente frigescat.). Die Ansicht des Varro bestimmt Lactantius de opif. Dei c. 17 dahin: *Varro* itaque definit: Anima est aer conceptus ore, tepefactus in pulmone, fervefactus in corde, diffusus in corpus. An demselben Orte gibt Lactantius verschiedene rohsinnliche Meinungen über das Wesen der Seele also an: Etenim alii sanguinem esse dixerunt, alii ignem, alii ventum, unde anima vel animus nomen accepit: quod graece ἄνεμος dicitur. Lactantius bekämpft sofort diese heidnischen Vorstellungen auf dem christlichen Standpunkte. Plato läßt im Phädon p. 70 a ed. Steph. den Kebes dem die Unsterblichkeit lehrenden Sokrates also erwiedern: „O Sokrates, das Andere dünkt mich Alles gar schön gesagt; nur das wegen der Seele findet großen Unglauben bei den Menschen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe getrennt ist, nirgend mehr ist, sondern an jenem

3. Mit der höhern Natur des unsterblichen Geistes ist auch seine höhere Bestimmung geläugnet: die eben beschriebene Freigeisterei erkennt als den einzigen Lebenszweck den sinnlichen Genuß. Daher die Aufforderung, dem Vergnügen sich hinzugeben und die Welt zu genießen. [1])

Tage umkommt und untergeht, an welchem der Mensch stirbt, und sobald sie von dem Leibe sich trennt und ausfährt wie ein Hauch oder Rauch, auch zerstoben ist und verflogen, und nirgend nichts mehr ist." Nach Stobäus (Eclog. phys. p. 798.) ließen die Epikuräer die Seele aus luftigen, feurigen, ätherischen und geistigen Theilen bestehen. Wie wenig aber der geistige Theil als wirklich geistig und demnach als unsterblich gedacht worden sei, geht aus Lucretius hervor, dem Anhänger des Epikur. Von dem Grundsatze ausgehend: Aus Nichts wird Nichts (De rerum natura l. I. v. 151. den Beweis sucht er von v. 160 bis 265 zu führen) nimmt er Grundstoffe der Dinge (primordia rerum) an, aus welchen die Natur ein jegliches Ding hervorbringt, es mehrt und ernährt, in was es aber dieselbe Natur auch wiederum auflöst im Tode. Dieß nennt er in der Sprache seiner Schule Materie, allerzeugende Körper, Saamen der Dinge, ursprüngliche Körper, weil aus ihnen alles Andere kommt (I. v. 50—56. 265—329.) Sind diese Körper, die er sich von einfacher dichter Natur, unveränderlich, unauflösbar, unzerstörbar und ewig denkt (I. v. 528—635.), die Urkeime aller concreten Wesen; so kommt zu diesem ersten Element, der Materie, noch ein zweites, die Leere (I. v. 330—430.). Außer dem Körper und dem Leeren ist nichts: das Uebrige, das zu sein scheint, ist nur ein aus der Materie und dem Leeren Entstandenes, Zusammengesetztes, ist nichts als die Eigenschaften und Accidentien des Körpers und des Leeren (I v. 430—483.). Körper und Leere bleiben ewig: das aus ihnen Zusammengesetzte und Entstandene aber vergeht. Im dritten Buche handelt Lucrez von Seele und Geist. Die Seele ist ein Theil des Menschen wie Hand und Fuß (III. v. 93—104.). Die Seele, welche, wie der Körper, gefühllos ist, wird vom Geiste regiert, der allein denkt und empfindet (III. v. 129—175. 389—409.). Trotzdem ist der Geist sterblich wie die Seele: wie sie beide mit dem Körper entstehen, so vergehen sie mit ihm wieder (III. v. 410—417. 418—434.). Das Resultat der sofort versuchten Beweise ist: Mit dem Tod ist Alles aus (III. v. 435—446.).

1) Weish. 2, 6—9: So kommt denn, und laßt uns genießen der gegenwärtigen Güter, und der Welt fleißig gebrauchen, da wir jung sind! Wir wollen uns mit köstlichem Weine und mit Salben füllen, und uns nicht entgehen lassen die Blume des Lenzes. Wir wollen uns bekränzen mit Rosenknospen, ehe sie welken; Keiner von uns gehe leer aus bei unserm Wohlleben; überall wollen wir Spuren unserer Fröhlichkeit zurücklassen: denn dieß ist unser Theil und unser Loos. Aehnliches bei Kohel. 2, 10. 24. 3, 12. 22. 5, 17. 9, 7. 9. 12, 1. Lactantius stellt die ganze dießfallsige heidnische Verkommenheit und geistige Selbstwegwerfung also dar: Nam dum existimant, nulli Deo nos esse curae, aut post mortem nihil esse futuros, totos se libidinibus addicunt: et dum licere sibi putant, hauriendis voluptatibus sitienter incumbunt, per quas imprudentes in laqueos mortis incurrunt. Ignorant enim, quae sit hominis ratio (des Menschen Geist, Wesen und Bestimmung wird mißkannt): quam si tenere vellent, in primis Deum suum agnoscerent, virtutem justitiamque sequerentur, terrenis fig-

4. Um in den erwünschten Genuß der Welt eintreten und in ihm verharren zu können, gibt es kein ruchloses Mittel, das verschmäht würde. Man spricht aller Pietät, aller Liebe, Milde, Schonung und Gerechtigkeit auf die frevelhafteste Weise Hohn, [1]) und bringt endlich systematisch die Stärke an die Stelle der Gerechtigkeit. [2]) Das gesetzlich Herrschende soll die Gewalt des Stärkeren sein.

b. Folgerungen daraus, daß die Sünde Abfall von Gott und von der Idee zugleich ist.

Zusammenhang der beiderseitigen Folgerungen.

§ 141.

Die Folgerungen daraus, daß die Sünde Abfall von der Idee ist, können von den ersten Folgerungen, die sich aus der Sünde, die Abfall von Gott ist, ergeben, schon deßwegen nicht getrennt werden, weil jene nur weitere Entwicklungen von diesen sind, indem es sich zeigt, wie die von Gott abgefallene

---

mentis animas suas non substernerent, mortiferas libidinum voluptates non appeterent: denique se ipsos magni aestimarent atque intelligerent, plus esse in homine, quam videtur, cujus vim, conditionemque non aliter posse retineri, nisi cultum veri parentis sui deposita pravitate, susceperint. II. 1. Dem Heidenthume ist die im Buche der Weisheit bemerkte freigeisterische Aufforderung zum sinnlichen Wohlleben nichts Neues; Beispiele: *Anacreon:* Od. 24, 7—9: *πριν ἐμε φθαση το τερμα, παιξω, γελασω, χορευσω μετα του καλου Λυαινου.* **Antholog.** III. 81: *πινε και εὐφραινου. Τι γαρ αὐριον, ἠ τι το μελλον, οὐδεις γινωσκει· μη τρεχε, μη κοπια. Ὡς δυνασαι, χαρισαι, μεταδος, φαγε, θνητα λογιζου· το ζην του μη ζην οὐδεν ὁλως ἀπεχει. Πας ὁ βιος τοιος δε ροπη μονον, ἀν προλαβης συ ἀν δε θανης, ἑτερου παντα, συ δ' οὐδεν ἐχεις.* Bei Horatius sind gleiche Aufforderungen nichts Seltenes. Od. I. 9, 17. II. 3, 13 sqq. 11, 5 sqq.

1) Weish. 2, 10: Lasset uns überwältigen den armen Gerechten, nicht verschonen die Wittwen, noch Ehrfurcht haben vor den hochbejahrten grauen Haaren des Greisen! Vgl. Jer. 7, 6. Ezech. 20, 7. Zach. 7, 10. Mal. 3, 5. Ps. 94, 6. aus welchen Stellen hervorgeht, wie sehr das A. T. jede Lieblosigkeit gegen hilflos Unglückliche, Waisen, Wittwen und Fremde als Frevel und Ruchlosigkeit erkennen läßt.

2) Weish. 2, 11: „Unsere Stärke — sei das Gesetz der Gerechtigkeit." Vgl. *Juvenal.* Sat. 6. v. 223: Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas. *Senec.* Herc. Fur. v. 250. sq.: Prosperum et felix scelus virtus vocatur, sontibus parent boni, jus est in armis, opprimit leges timor. *Justin.* I. 1: Arbitria — pro legibus erant. Wie dieser furchtbare Grundsatz nicht nur im Leben gewirkt, sondern sich auch in die sogenannten naturrechtlichen Systeme hineingefunden habe, haben wir in unserer Schrift: die Grundfragen der Gegenwart, umständlich dargestellt.

Creatur zu der Idee und Bestimmung des eigenen Wesens sowohl im leidenden als im thätigen Zustande sich verhält.

So gewiß es ist, daß die Folgerungen aus der Sünde, sofern sie Abfall von der Idee ist, andere sind, als die, welche sich für uns daraus ergeben haben, daß sie Abfall von Gott ist; so gewiß ist doch auch wieder, daß jene von diesen als etwas Fürsich-Bestehendes nicht abgelöst werden können, und zwar einfach schon in Absicht auf ihr Bestehen, denn es gäbe keine Folgerungen in Absicht auf die Idee, wenn es nicht zuerst Folgerungen in Absicht auf Gott geben würde. In die Stellung der Sünde zu Gott ist die Stellung der Sünde zu der Idee schon deßwegen eingeschlossen, weil einmal die Idee der Creatur göttliche Idee ist, sodann weil die nach der göttlichen Idee geschaffene Creatur ihre Bestimmung in Gott hat. Die Creatur kann von Gott nicht abfallen, ohne von sich selber abzufallen, und umgekehrt, nicht von sich selber, ohne zugleich und vorher schon von Gott.

Verhältniß der Folgerungen aus dem Abfall von Gott und von der Idee zu dem, was wir sonst im Allgemeinen Folgen oder Wirkungen der Sünde nennen.

§ 142.

Es ist unmöglich, das Wesen der Sünde zu beschreiben, ohne wenigstens theilweise dasjenige mit in die Beschreibung aufzunehmen, was die Sünde für die Creatur wirkt. Die Erkenntniß des Wesens der Sünde in diesem Sinne ist die Erkenntniß der Sünde als der erfahrenen. Nur ist in dieser Beschreibung Maß zu halten und der Lehre von den Folgen der Sünde nicht so vorzugreifen, daß die letztere überflüssig würde.

In einem gewissen Sinne gehört zur vollständigen Beschreibung des Wesens der Sünde auch die Hinzunahme der Folgen der Sünde und insbesondere jener, die wir als Naturfolgen anzusehen haben. Denn wie das Gute, so wird auch das Böse vollständig erst dann erfahren, wenn es sein Wesen nach allen Seiten und in allen Resultaten entwickelt hat. Wenn wir aber, einem alten und guten Brauche folgend, der Lehre von den Folgen der Sünde ein eigenes Kapitel widmen, können wir dieß doch nicht gegenüber gewissen Bestimmungen über die Sünde, die wir zwar wohl auch als Wirkungen, aber doch mehr noch als Eigen-

schaften anzusehen haben, ohne welche die Sünde nie ist, und die darum in der Lehre vom Wesen der Sünde mitbeschrieben werden müssen. Diese Eigenschaften sind zwar ihre Eigenschaften, aber sie offenbaren sich, sofern die Sünde Abfall von der Idee ist, in dem der Abfall von Gott fortwirkt, am creatürlichen Geiste und für ihn, und zwar, sofern dieser, nach seiner Bestimmtheit durch die göttliche Idee, ein denkendes und wollendes so wie ein das eigene Sein und Leben durch Denken und Wollen bestimmendes Wesen ist.

Die Sünde als Finsterniß, oder die Finsterniß als Symbol der Sünde.

§ 143.

Die Sünde als Finsterniß, oder, die Sünde, wie das Symbol von ihr die Finsterniß ist, bildet begrifflich nicht ein einzelnes Moment, sondern viele Momente zugleich, indem sie als allgemeiner, als Gattungsbegriff dasteht. Wie die Finsterniß Abwesenheit und Negation des Lichtes ist; so ist auch die Sünde Abwesenheit und Negation Gottes und alles Göttlichen, damit aber auch Abwesenheit und Negation der in der Welt seienden und wirkenden göttlichen Ideen. Der Zustand, der durch diese Abwesenheit und Negation, mit welch' letzterer der thatsächliche Widerspruch gegen Gott und die göttlichen Ideen sich verbindet, gebildet wird, ist der Zustand des Heidenthums, das selbst wieder Symbol der von Gott abgefallenen Welt ist, über welche die Finsterniß Macht gewonnen.

1. Die Offenbarungslehre stellt den Act der Sünde überall als ein Gehen aus dem Lichte in die Finsterniß, [1]) so wie das Beharren in der Sünde als ein Wandeln und Bleiben im Finstern dar. [2]) Umgekehrt ist ihr das Aufgeben und Verlassen der Sünde ein Heraus-

1) Hiob 18, 18. Sie stoßen ihn (den Gottlosen) aus Licht in Finsterniß. Hiob 18, 5. 6: Es erlischt der Frevler Licht, und nicht leuchtet der Funke seines Feuers. Das Licht dunkelt in seinem Zelte, und seine Leuchte über ihm erlischt. Sprüchw. 2, 13: Die verlassen die Pfade des Rechts, um zu gehen auf den Wegen der Finsterniß.

2) Joh. 8, 12. 12, 35. 46. 1 Thessal. 5, 4. 5. 1 Joh. 1, 6. 2, 11.

treten aus der Finsterniß an das Licht.[1]) Es ist darum auf dem Boden der Offenbarung Sprachgebrauch, die Sünde das Finstere zu nennen, das zugleich, wie das Böse, ein Nichtiges und Substanzloses ist: Finsterniß ist eine Eigenschaft des Bösen;[2]) oder: Sünden sind Finsternisse. Die Finsterniß, die in und mit der Sünde gesetzt ist, verleiht ihren finstern Charakter auch den Werken, die sie vollbringt, oder die nach ihrem Willen vollbracht werden. Daher die Rede von Werken der Finsterniß.[3]) An sich ist die Sünde als Werk der Finsterniß sowohl dasjenige, was der sündige Geist hervorbringt, als das, was, wenn es vollbracht ist, hinwiederum den Geist verfinstert.

2. Die Finsterniß, als Symbol der Sünde, ist dieses Symbol nicht hinsichtlich Einer oder einiger bestimmter Sünden, sondern hinsichtlich aller Sünden zumal und eines jeden Bösen überhaupt. Wo immer die Sünde besteht, da besteht in ihr das Finstere mit: jede Sünde ist ein Theil, ein integrirendes Moment der Finsterniß, daher auch die einzelnen Sünden nur Varietäten der Einen großen Finsterniß sind.[4]) Es ist aus diesem Grunde zwar leicht möglich, die Finsterniß auf Einzelnes zu beziehen;[5]) allein eine jede Beschränkung ist Schmälerung des Begriffs.

---

1) Hiob 11, 13—17. Joh. 12, 46. Apostlg. 26, 18, Röm. 13, 12. Die von Gott hiefür eröffnete große Anstalt ist das Christenthum. Matth. 4, 16. Luk. 1. 79. Joh. 1, 5. 8, 12. 12, 35. 46. Kol. 1, 13. 1 Petr. 2, 9. 1 Joh. 2, 8.

2) Aus dem reichen Schatze von Stellen wählen wir nur wenige, als: *Dionys. Areop.* de div. nom. 4, 32: *ουκουν το κακον — σκοτεινον έστι. August.* enarrat. in Psalm. 7. n. 19: Jam vero tenebris significari peccata invenitur.... Non quod aliqua sit natura tenebrarum. Omnis enim natura, inquantum natura est, esse cogitur. Esse autem ad lucem pertinet, non esse, ad tenebras. Vgl. *de peccatorum meritis et remissione* l. I. c. 24. n. 35. *Chrysolog. serm.* 111. p. 164: Hoc est peccatum naturae, quod est fumus oculis... Utique purus et lucidus est oculus per naturam, sed per fumi conturbatur et obscuratur injuriam. *cfr. serm.* 3. p. 5. *Thom. Aquin. in Joann. Evangel.* c. III. lect. 3: Opera tenebrarum, id est, peccata; sodann in der Catena in Joann. III. Tenebras vero appellat peccata. *Nicol. Cusan. Excitation. l. V.* Ex sermone: *Promisi hodie* p. 489: Tenebrae, obscurantes rationem, quae sunt peccata.

3) Röm. 13, 12: Lasset uns ablegen die Werke der Finsterniß und anlegen die Waffen des Lichtes. Ephes. 5, 11: Habet nicht Gemeinschaft mit den unfruchtbaren Werken der Finsterniß. Theodoret zu Röm. 13, 12: *έργα του σκοτους, τας παρανομους πραξεις καλει.*

4) *Nicol. Cusan.* excitation. l. V. ex sermone: *Promisi hodie*, p. 489: Tenebrae, obscurantes rationem, quae sunt peccata, et varietates peccatorum sive nubium.

5) Thomas v. A. bezieht sie abwechslungsweise auf Irrthümer, auf Unwissenheit, Schuld, Strafe, ewige Verdammung, Müssiggang, Faulheit, in Joann.

3. In der Natur ist Finsterniß bekanntlich die Abwesenheit des Lichtes. Finsterniß ist, wo und weil das Licht nicht ist.[1]) Ist aber etwas nur deßwegen und nur auf so lange, weil und so lange ein Anderes nicht ist; so hat es die Natur des Zufälligen und Substanzlosen, und man hat nicht verfehlt, die Finsterniß als reine Privation des Lichtes, als dieses Zufällige und Substanzlose zu bestimmen.[2]) Ganz in dieser Bedeutung haben wir aber die Sünde schon oben kennen gelernt: und so ist die Finsterniß allerdings Symbol der Sünde. Nur in Einem Punkte muß die Aehnlichkeit verneint werden: denn hat Gott die Finsterniß, die als ein Substanzloses kein Gegenstand für die göttliche Hervorbringung sein konnte, dennoch im Zusammenhang der Dinge geordnet; so ist die Sünde und das Böse nicht nur kein von Gott Hervorgebrachtes, sondern auch ein von Gott nicht Geordnetes.[3]) Nur die

---

I. lect. 3. III. lect. 3. VIII. lect. 2. XII. lect. 6. u. 8; in exposit. in libr. Dionysii de divinis nomin. c. 4. lect. 4. läßt sie jedoch darin allein nicht aufgehen.

1) Philoponus *in Bibliotheca Photii Cod.* 240 p. 993: „Finsterniß nennt Moses die lichtleere Luft: denn an sich ist Finsterniß die Abwesenheit des Lichtes (ἀπουσια του φωτος) und die Gewohnheit nennt Finsterniß die finstere Luft oder den nächtlichen Zustand der Luft." *Augustin. contra epistol. Manichaei* c. 30: — tenebrae non sunt corporeae; totumque hoc nomen lucis absentia est. *Ibid.* c. 31: Quae (tenebrae), ut dixi, nihil sunt aliud quam lucis absentia, quae oculis non videndo discernuntur, sicut silentium auribus non audiendo; non quia tenebrae sunt aliquid, sed quia lux non est; sicut non quia silentium est aliquid, sed quia sonus non est. *De civit. D.* l. XI. c. 10: Nam nihil sunt aliud tenebrae, quam aër carens luce.

2) *Theodoret. quaest.* VII. in Genesin. Tom. I. oper. ed. Schulze. p. 11. 12: „Daß die Finsterniß (το σκοτος) keine Substanz (οὐσια), sondern ein Accidens (πραγμα συμβεβηκος) sei, ist leicht zu erkennen. Denn sie ist die Verschattung (ἀποσκιασμα) von Himmel und Erde. Deßwegen verschwindet die Finsterniß, wenn das Licht aufgeht. Das Licht aber ist Substanz und existirt. Ist es auch untergegangen, so geht es doch wiederum auf; hat es sich entfernt, so kehrt es wieder. Wie unser Leib eine Substanz ist, der Schatten aber, den er verursacht, ein Zufälliges und keine Substanz; so sind auch Himmel und Erde, diese großen Körper, ungleichartige Substanzen. Der Schatten, der von ihnen ausgeht, wenn das Licht nicht erscheint, wird Finsterniß genannt. Wenn das Licht aufgeht, vertilgt es diese Finsterniß." Johannes Damascenus, von dem Begriff der Privation ausgehend, hat dieselbe Vorstellung, orthod. fid. c. 7: σκοτος οὐκ ἐστιν οὐσια τις, ἀλλα συμβεβηκος· φωτος γαρ ἐστι στερησις. Gleichlautend darüber äußern sich in ihren Expositionen zu 1 Mos. 1, 2 Akacius, Junilius, Eucherius, Diodorus, Rupert von Deutz u. A. die Finsterniß ein Zufälliges, Substanzloses, von Gott nicht Erschaffenes.

3) *Augustin.* enarrat. in Psalm. VII. n. 18: . . . qui viderit non factas tenebras a Deo, sed ordinatas tamen. Deus enim dixit, fiat lux, et facta est

Folgen der Sünde ordnet Gott in der Verhängung von angemessenen Strafen.[1])

4. Wo das Licht abwesend ist, da ist es negirt. Die Finsterniß ist darum auch die Negation des Lichtes, so wie die Grade der Finsterniß überall nur die Grade der Negation des Lichtes sind, d. h. in dem Maaße, in welchem das Licht abwesend, und in seiner Abwesenheit negirt ist, ist es in der Natur finster. Sofern nun die Finsterniß Symbol der Sünde ist, unterscheiden wir in der letztern neben der Abwesenheit des Lichtes auch die Negation desselben. Ist nach der ersten Beziehung der Zustand, in den die Sünde führt, ein Zustand der Finsterniß, d. h. ein Zustand, in welchem der creatürliche Geist verschattet und verfinstert ist; so ist nach der andern die Sünde das, was, active genommen, den Geist fortwährend verfinstert, indem sie unaufhörlich das Licht negirt.[2]) Diese Finsterniß, d. i. die Sünde in ihr, will stets nur sich selber, sie verfolgt nur ihr eigenes Interesse: darum weist sie immerdar das Licht ab, und fährt in dieser Abweisung fort, um sich in sich selber mehr zu verfesten und von allen Einflüssen des Lichtes frei zu sein. Dadurch steigert sich von selbst die Finsterniß: der finstere Geist vermehrt stufenweise seine eigene Finsterniß: er macht die Finsterniß, die er vertheidigt, noch finsterer, als sie bis jetzt war, was man treffend ein Verfinstern der (schon vorhandenen) Finsterniß genannt hat.[3]) Dadurch ist die Liebe zur Finsterniß als eine bereits vorhandene und im Innern wirkende schon an den Tag gegeben, jene fürchterliche Liebe nämlich, welche die Finsterniß mehr liebt, als das Licht,[4]) — zugleich aber auch

lux (Gen. 1, 3). Non dixit: fiant tenebrae, et factae sunt tenebrae: et tamen ipsas ordinavit. Et ideo dicitur, divisit Deus inter lucem et tenebras: et vocavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem. Ista distinctio aliud fecit, et ordinavit: aliud autem non fecit, sed tamen etiam hoc ordinavit.

1) *August. de genesi ad litter. lib. imperf.* c. 5.

2) Die Sünde ist hier tenebrae tenebrantes.

3) *August. enarrat.* in Psalm. 138. v. 12. n. 15: *Quoniam tenebrae non obscurabuntur a te.* Tu ergo noli tenebrare tenebras tuas; et Deus illas non tenebrat, sed magis illuminat, quia illi dictum est in alio Psalmo (17, 29): *tu illuminabis lucernam meam Domine, Deus meus illuminabis tenebras meas.* Qui autem tenebrant tenebras suas, quas Deus non tenebrat? Homines mali, homines perversi: cum peccant, utique tenebrae sunt; dum non confitentur peccata, quae fecerunt, sed insuper defendunt, tenebrant tenebras suas. Ergo jam si peccasti, in tenebris es; sed confitendo tenebras tuas, mereberis illuminari tenebras tuas: defendendo autem tenebras tuas, tenebraris tenebras tuas.

4) Joh. 3, 19.

gezeigt, daß die Sünde in der That selbst wieder nur aus der Finsterniß erklärt werden könne: die Sünde scheut nicht nur das Licht, [1]) sucht nicht nur die Finsterniß, um sich in dieser zu verbergen, [2]) sondern sie haßt auch das Licht und ist nach allen Seiten von einer solchen verkehrten Beschaffenheit, daß sie nur wahrhaft begriffen wird, wenn wir zu ihrer Erklärung die Finsterniß nehmen. Ihr aber ergeben und ihren Interessen unterworfen, läßt der sündige Geist in sich selber einen Verfinsterungsproceß vor sich gehen, dessen Ziel ist, durch fortwährende Aufhebung des Lichtes die Finsterniß zu einer größten werden zu lassen. [3]) Diese größte Finsterniß ist eine Macht, die nicht nur den einzelnen Geist völlig beherrscht, sondern auch zur Macht über die Welt wird, [4]) welche Gott, ähnlich wie die Sünde selbst, wegen der Freiheit zuläßt, und die für ihre Entwicklung und Wirksamkeit Zeiten und Stunden hat. [5]) Die große Zeit aber, welche die Finsterniß für sich nahm, und welche ihr schon um der Freiheit willen gestattet war, ist die Zeit des Heidenthums, in welcher die Finsterniß als Macht herrschte, von der die Welt nur Christus erlösen konnte. [6]) Diese große Zeit wird auch die der Unwissenheit genannt, und von dieser weiter gesagt, daß sie Gott übersehen habe. [7]) Er hat sie aber übersehen, weil in ihr kein göttlicher Zweck erreicht, und kein der göttlichen Idee entsprechender Zustand bewirkt werden konnte.

5. Damit sind wir bei den letzten Punkten der Betrachtung angelangt. Finsterniß, als Abwesenheit und Negation des Lichtes, ist Abwesenheit

---

1) Joh. 3, 20.

2) Job. 24, 15—17: Das Auge des Ehebrechers harrt auf Dämmerung, er spricht bei sich: nicht wird ein Auge mich sehen, und eine Hülle legt er auf sein Angesicht. Im Dunkel brechen sie in die Häuser, am Tage hingegen schließen sie sich sorglich ein, nichts wollen sie vom Tageslichte wissen. Denn ihnen ist der Morgen Todesschatten. Jes. 29, 15: Wehe denen, die in der Tiefe sich verbergen, vor Jehovah ihren Rath zu verhüllen, auf daß im Finstern ihr Thun sei und sie sprechen: Wer sieht uns, und wer kennt uns? Vgl. Sir. 23, 25. 26.

3) Luk. 11, 35: Siehe wohl zu, daß nicht das Licht, das in dir ist, Finsterniß sei. Matth. 6, 23: Wenn das Licht, das in dir ist, Finsterniß wird, wie groß wird die Finsterniß selbst sein!

4) Kol. 1, 13: Die Herrschaft der Finsterniß, gegenüberstehend dem Reiche, in welchem Christus Macht hat.

5) Luk. 22, 53: Dieß ist eben eure Stunde, und die Macht der Finsterniß.

6) Das Heidenthum, überhaupt die ganze alte Welt vor Christus, als Finsterniß: Jes. 9, 2. 60, 2. Matth. 4, 16. Luk. 1, 79. Joh. 1, 5. 3, 19. 12, 35. 46. Apostelg. 26, 18. 2 Kor. 4, 6. Ephes. 5, 8. Kol. 1, 13. 1 Thessal. 5, 4. 5. 1 Petr. 2, 9. 1 Joh. 2, 8.

7) Apostelg. 17, 30.

und Negation Gottes und der Gemeinschaft mit ihm, so wie Abwesenheit und Negation der göttlichen Ideen. Der Begriffskreis, in welchen wir aber hiemit eintreten, ist uns kein neuer, sondern ein schon bekannter.[1] Die Grundbegriffe in demselben sind: Gott ist Licht und in ihm ist keine Finsterniß. Wer daher in der Finsterniß der Sünde wandelt, der ist aus der Einheit mit Gott und mit Allem, was göttlich ist, herausgefallen.[2] In Gott, welcher Licht, und in welchem keine Finsterniß ist, ist die Finsterniß negirt; aber eben so negirt auch die Finsterniß ewig das Licht, d. i. Gott, und durch diese Negation die Gemeinschaft mit ihm, so wie die Gemeinschaft und den Zusammenhang mit Allem, was außer Gott durch göttliches Denken und Wollen bestimmt ist. Den göttlichen Gedanken und Willen aber, der das außergöttliche Sein, d. i. die Welt bestimmt hat, haben wir in der göttlichen Idee erkannt. Dieser nun widerstrebt die Finsterniß eben so, wie sie Gott widerstrebt: sie widerstrebt ihr schon deßwegen, weil sie aus Gott ist, und den creatürlichen Geist, für den sie zum Gesetze wird, in die Gemeinschaft mit Gott hineinführt. Das Werk, das in und nach der göttlichen Idee vollzogen ist, welche Idee göttlicher Gedanke, Wille und Gesetz zumal ist, das ist in Gott gethan und eben so als Werk des Lichtes und Offenbarung des Göttlichen anzusehen, wie die Werke der Sünde Werke der Finsterniß sind, welche, indem sie nur die Finsterniß offenbaren, das Licht scheuen, und in jenem Geiste gethan erscheinen, welcher zuerst aus Licht Finsterniß geworden ist, in Satan.[3] Wie die Sünde die Gemeinschaft mit Gott ertödtet, so ertödtet sie überall auch den Zusammenhang und die Gemeinschaft mit der göttlichen Idee. Die gegenseitige Negation ist eine so große und so tiefe, daß es, wie wir früher gesehen,[4] selbst nicht einmal eine Idee des Bösen

---

1) Siehe Dogm. II. 415—420. III. 12—104.

2) 1 Joh. 1, 5—7: Das ist die Verkündigung, die wir von ihm vernommen haben, und euch verkündigen: Gott ist Licht, und in ihm ist keine Finsterniß. Wenn wir nun sagen: Wir haben Gemeinschaft mit ihm, und doch noch im Finstern wandeln, so lügen wir und handeln nicht der Wahrheit gemäß. Wandeln wir hingegen im Lichte, wie Er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft.

3) Joh. 3, 19—21: Das verurtheilt eben die Menschen, daß sie . . . die Finsterniß mehr liebten, als das Licht; denn ihre Handlungen waren böse: denn wer schlecht handelt, scheut das Licht, und tritt nicht vor das Licht, damit seine Handlungen ungerügt bleiben. Wer aber thut, was recht ist, der tritt an das Licht, damit seine Handlungen offenbar werden, weil sie in Gott gethan sind. Ueber die Sünde als Satanswerk: 1 Joh. 3, 8. Joh. 8, 44. 3, 19. 20.

4) Dogm. II. 361. III. 172—175. Philos. des Christenthums I. 915—917.

gibt, und daß Gott die Sünde durch die Idee, d. i. als das von der Idee Abgefallene, folglich als das der Idee Widersprechende und darum Unvollkommene erkennt. [1])

6. Eine letzte und umfassende Einsicht in die Natur der Sünde als der Finsterniß aber ergibt sich aus der allseitigen Erkenntniß der Natur und Wirkungen des Lichtes, welches, und sofern es Symbol der Gottheit ist. Wir haben früher [2]) das Licht nach dieser Seite in Betrachtung gezogen und gefunden, daß es in der Natur sei das die Dinge erleuchtende, erhellende, und das mit Klarheit, Glanz und Schönheit erfüllende Princip; — ferner — das Princip des Milden, Freundlichen, Lieblichen, Heitern, Gütigen, Segnenden und Wohlthuenden; weiter — das Princip des Freudigen, Glücklichen; — eben so — das Princip des Reinen, Heiligen, Lautern und Vollkommenen; — endlich — das Princip der Belebung. In und mit diesen Eigenschaften und Wirkungen ist es das Symbol der Gottheit, nicht nach Einer Seite nur, sondern nach vielen. — Es ist aber nicht weniger auch das Symbol der Ideen, die, als die göttlichen, überall, wo sie sind und wirken, durch das, was sie ihrer Natur, ihrem Ursprunge und ihrer Bestimmnng nach in sich tragen, als jene Principien sich erweisen, von welchen Licht und Klarheit, Helle, Glanz und Schönheit ausgeht; sie offenbaren aus sich heraus und erzeugen, wo sie wirken, Milde, Lieblichkeit, Freundlichkeit, Güte, Segen, Wohlthun, Heiterkeit, Freude, Reinheit, Lauterkeit, Heiligkeit und Vollkommenheit; endlich sind sie Lebensmächte, und zwar Mächte des allein wahren Lebens. Gerade das Umgekehrte ist der Fall bei der Sünde. Als das von Gott und von der Idee Abgefallene, d. h. als das Gott- und Ideenlose ist sie das Finstere, Lichtlose, und als dieses das Unklare, Trübe, Dunkle, Häßliche, Nichtmilde, Harte, Rauhe, Unfreundliche, Böse, Segenslose, Schädigende, Unheilvolle, Freudlose, Angst- und Qualvolle, Unreine, Unheilige, Unlautere, Unvollkommene, Ertödtende und Todte.

---

1) *Berti* de theologicis disciplinis Tom. I. lib. IV. c. 7. Consequens est ergo, ut peccata videantur a Deo in *ideis* rerum, inquantum *ideae* exhibent perfectionem, a qua peccata deflectunt. Cfr. *Aegid. Rom.* 1 Sent. dist. 38.

2) Dogm. II. § 75.

Die Sünde als das Irrationale, Unbestimmte, Dunkle, Schwerzuerkennende, Verworrene und Räthselhafte.

§ 144.

Ist die Sünde ebenso das der Idee Widerstrebende, als sie das an und für sich selbst Ideenlose ist, weicht aber mit dem Lichte der Idee zugleich alle geistige Klarheit; so ist es nur als eine natürliche Folge anzusehen, wenn die Sünde, die ohnehin das Wesenlose ist, in dem Maaße, in welchem sie Alles in's Unbestimmte, Dunkle, Vernunftlose, Verworrene und Räthselhafte zieht, selbst auch an und für sich das Irrationale, Dunkle, Unbestimmte, Verworrene, Räthselhafte, und deßwegen das Schwerzuerkennende, ja in einem gewissen Sinne selbst Unbegreifliche ist.

1) Wir konnten oben die Sünde als Abfall von der Idee nicht begreifen, ohne zugleich sie selbst als Abfall von der Vernunft, und damit als das Vernunftwidrige und Vernunftlose zu erkennen.[1]) Die Vernunft unterscheidet sich von den übrigen intellectuellen Geisteskräften dadurch, daß sie vor Allem in Ideen lebt, sich bewegt und wirkt, obschon sie in Folge des ganzen geistigen Organismus auch die unteren Vermögen an denselben Antheil nehmen läßt, um Alles in sie selbst und damit in die Idee einzuführen.[2]) Aus diesem Zusammenhange ergibt es sich aber auch, daß das, was gegen die Vernunft ist, auch gegen alle übrigen intellectuellen Kräfte sein werde. Aus diesem Grunde wird die Sünde eben so das Verstandlose, wie das Vernunftlose genannt: das Irrationale, welches die Sünde ist, schließt Beides in sich.[3]) Ganz derselbe Gedanke ist ausgedrückt, wenn es heißt, die Sünde sei außer der Vernunft, oder gegen die Vernunft.[4]) Und dieß ist so sehr der Fall, daß es nichts gibt, was mit der Sünde hinsichtlich der Unvernunft und Verstandlosigkeit noch verglichen werden könnte, in-

---

1) Siehe oben S. 78 ff.

2) Ueber den Zusammenhang der Vernunft und der Idee siehe oben S. 80.

3) *Dionys. Areop.* de div. nom. c. 4. n. 32: *το κακον — ἀνουν και ἀλογον ἐστι.* Weitere Stellen siehe oben S. 78 ff.

4) *Clem. Alex.* Paedag. I. 13. p. 158: *παν το παρα τον λογον τον ὀρθον, τουτο ἁμαρτημα ἐστι.* *Dionys. Areop.* de div. nom. c. 4. n. 32: *κακον παρα λογον ἐστι.*

dem sie eben darin das größte Maaß und den höchsten Punkt erreicht.[1]) Der Grund hievon liegt nahe. Aber er ist ein mehrfacher. Zuerst ist sie dasjenige, wofür kein einziger Vernunftgrund spricht, wogegen vielmehr alle Gründe sprechen. Dadurch ist sofort an den Tag gegeben, daß das Vernünftige in ihrem Interesse nicht liege, sondern das gerade Gegentheil von ihm, das Vernunftlose. Um dieses ihr Interesse zu verfolgen, entfaltet sie Thätigkeiten, die sich die Bestimmung geben, die Thätigkeiten der Vernunft, sowie die Ergebnisse derselben, aufzuheben. Wenn darum die Vernunft, in Folge ihres innersten und tiefsten Triebes, die letzten Gründe der Dinge aufzusuchen und zu erkennen bemüht ist, welche zuerst Gott und sodann die göttlichen Ideen sind; so ist ihr Bemühen dahin gerichtet, diese letzten Gründe, Gott und seine Ideen nämlich, zu negiren. Diese Negation vollzieht sich in zweifacher Weise. Entweder spricht sie sich geradezu und unmittelbar aus, d. h. sie läugnet ohne Weiteres, daß ein Gott sei und göttliche Ideen, die als göttlicher Gedanke und göttlicher Wille die Urgründe der Dinge sind; oder sie sucht zu dieser zweifachen Negation auf Umwegen dadurch zu kommen, daß sie Gott und die Ideen in's Unbestimmte, Ungewisse zieht, um den Geist, der sich ihr vertraut, durch den Zweifel früher oder später zur Negation selbst zu führen, was in dem Maaße auch gelingt, in welchem der Geist das ganze sündige Interesse zu seinem eigenen macht. Denn das Interesse der Sünde erzeugt in denen, welche ihr unterworfen sind, einen Glauben an die Sünde und ihre Thätigkeiten, so wie an die Resultate, zu welchen die sündigen Thätigkeiten gelangt sein wollen. Der Glaube an die Sünde hebt den Glauben an Gott und die Ideen auf; aber darin hat die Vernunft nur sich selbst aufgehoben, welche immerwährend Gott und Ideen setzt, und darin die letzten Gründe der Dinge erkennt, nach welchen nur die Unvernunft nicht fragt. Wie in's Unbestimmte, zieht die Sünde Alles auch in's Räthselhafte. Die Wahrheit, welche sie untergraben will, stellt sie zuerst als Räthsel hin. Allein sie sucht dieß Räthsel durch falsche Kunst in der Art zu lösen, daß sie die wirkliche Wahrheit negirt, und das Gegentheil von ihr an die Stelle derselben bringt. Dieß geschieht wiederum vermittelst des Unbestimmten, als desjenigen Elements, in welchem die Sünde stets und am liebsten ist, weil

---

1) Daher Chrysostomus *homil. IX. in 1. ad Corinth.*: „Nichts ist so unbesonnen (ἀλογιστον) wie die Sünde, nichts so verstandlos (ἀνοητον) und thöricht (μωρον), wie sie."

es ihr Interesse am meisten fördert. Die Sünde will das Unbestimmte, wie sie das Vernunftlose will. Sie will aber das Letztere um des Erstern willen. Die Vernunft ist ihr gerade deßwegen verhaßt, weil sie das Bestimmte will und denkend zu der letzten absoluten Ursache aufsteigt, durch welche alle endlichen Dinge wie gesetzt, so auch bestimmt sind. Das Endliche in seiner Bestimmtheit erscheint dem vernünftigen Forscher nothwendig als ein nicht aus und durch sich, sondern als ein durch ein außer- und überweltliches, absolutes, persönliches Wesen Bestimmtes, — welches Gott ist. Um aber diese Anschauung, daß ein Gott sei, der alles endliche Sein bestimmt habe, in der Wurzel zu vernichten, setzt der vom Interesse der Sünde geleitete und getrübte Geist an die Stelle der Gottheit das Unbestimmte selber, von dem er sofort alle Dinge ableitet. Das eben Bemerkte ist eine Thatsache, welche durch alle Jahrhunderte hindurch bezeugt wird. Die negative Philosophie, insbesondere die pantheistische, statuirt als Erstes und Uranfängliches das Unbestimmte, wie das Heidenthum das Chaos. Dieses Unbestimmte, als Princip der Dinge, hat zwar verschiedene Namen, ist aber an sich stets Dasselbe, nämlich das schlechthin Allgemeine, Leere, das reine Nichts, das aber, obschon das Noch-nicht-Etwas, dennoch der universelle Stoff von und für alles spätere Concrete sein soll. Sofern die Finsterniß das Unbestimmte, das, in dem nichts unterschieden werden kann, so wie Nichtige und Leere ist, hat sie sich selbst als Princip der Dinge gesetzt. Damit aber auch an die Stelle der Gottheit. Von dieser Verkehrung hält man sich nicht fern, wenn man als das Uranfängliche das Göttliche (θεῖον), dieses aber als das Unbestimmte erkennt. Denn von diesem unbestimmt Göttlichen zeigt es sich bald, daß es sich in die Natur und in den endlichen Geist auflöst; die Bestimmungen, die ihm gegeben werden, sind nur die Bestimmungen der Natur und des endlichen Geistes, durch welche hindurch das unbestimmt Göttliche zwar sich bestimmt, aber so bestimmt, daß am Göttlichen nur die reine Endlichkeit bleibt. Wir haben die negative Philosophie mit diesem Inhalte auf dem Wege ihrer Entwicklung von Anfang an bis auf uns herab an andern Orten verfolgt, auf die wir hiemit verweisen [1].

2) Unmittelbar dadurch, daß die Sünde die höchsten und absoluten

---

1) Vergl. unsere 1) Philosophie des Christenthums, 2) Darstellung und Kritik der Hegel'schen Philosophie, 3) Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 4) Grundfragen der Gegenwart.

Bestimmungen, sowohl die von Gott, als die über Gott, und damit alle und jede Unterscheidung aufhebt, hebt sie alle übrigen zugleich auf, die auf jene sich gründen; dadurch aber offenbart sich die Sünde überall als ein den Geist verwirrendes Princip; sie bewirkt überall Verwirrung; denn was den Geist in's Unbestimmte, Finstere, und insbesondere in's Chaotische hineinreißt, das verwirrt ihn. [1])

3) Die Sünde als Handlung geht vorüber: allein ihre Wirkung bleibt und setzt sich als beharrlicher Zustand fest. Dieser Zustand ist die verfestete sündige Handlung selbst, sammt ihrem Inhalte. Man kann daher sagen, die Sünde habe sich in ihrem Resultate selbst erreicht: sie ist das, was das Resultat wirkt, sie ist aber auch ihr eigenes Resultat, und zwar dieses als jene Strafe, die sich zu der Sünde verhält, wie die naturnothwendige Folge zum Grunde. Darum ist die Sünde das Irrationale, Unbestimmte, Dunkle, Räthselhafte und Verworrene selbst, womit wir auf die Finsterniß zurückkommen, welche die Einheit und Totalität eben dieser Momente ist.

4) Während die Sünde, um alle Richtung des creatürlichen Geistes zu Gott hin aufzuheben, allererst die Vernunft verfinstert, auf daß sie nicht mehr fähig sei, die Gottheit als die absolute Ursache der Dinge zu suchen und zu erkennen, und von da an auch alles übrige Mühen aufhört, nach Gründen und Ursachen zu fragen, — da in der That ohne die Begründung der Dinge in Gott auch alles andere secundäre Gründen und Begründen selbst unmöglich wird —; so versinkt die Vernunft, die

---

1) Daß die Sünde Verwirrung hervorbringe, ist eine durch Bibel und Tradition hindurchgehende Anschauung. Ps. 70 (71), 13. 82 (83), 18. 85 (86), 17. 96 (97), 7. 118 (119), 78. Sprichw. 13, 5: Impius confundit et confundetur. *Chrysol.* serm. 3. über die Parabel vom verlorenen Sohn p. 5: . . . Tenebrae noctis, quae de confusione veniunt peccatorum. Audi Prophetam dicentem (Ps. 39, 3): *Comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui videre.* Et alibi (Ps. 37, 5. 11): *Iniquitates meae gravatae sunt super me.* Et post: *Et lumen oculorum meorum non est mecum.* Nox sepelit hesternum lumen; peccata sensum; animum membra confundunt. Nisi ergo coelestis pater, redeuntis filii radiasset in vultu: et totam confusionis caliginem respectus sui lumine sustulisset, nunquum divini vultus vidisset iste filius claritatem. *Idem* in serm. 111. p. 164: Et quid? peccatum natura est, an substantia? Nec natura est, nec substantia, sed accidens: et adversa est haec potestas, quae videtur in opere, sentitur in poena, impugnat animam, vulnerat mentem, ipsam violat, *confunditque* naturam. Et quid plura, fratres! Hoc est peccatum naturae, quod est fumus oculis, quod febris corpori, quod dulcissimis fontibus amara salsedo. Utique purus et lucidus est oculus per naturam, sed per fumi conturbatur et obscuratur injuriam. *Cfr. Chrysost.* in Genes. 4, 25.

gerade ihre höchste Thätigkeit nicht mehr übt, in sich selbst, und aus der anfänglichen Vernunftwidrigkeit der Sünde wird eine Vernunftlosigkeit: d. h. die Sünde erscheint als das, in dem keine Vernunft ist, folglich als das Vernunftlose, das als solches nicht erkennt.[1]) Indem die Sünde Alles aus seiner göttlichen Begründung herausreißt, schwankt dem sündigen Geiste in seinem verfinsterten Zustand Alles ordnungslos und wirr durcheinander;[2]) unfähig, einen sichern Weg für sich selber[3]) und die rechte ordnungsgemäße Stelle für Anderes zu finden, verliert er sich selber, seine Gedanken schweifen unstet und flüchtig allerwärts hin, ohne ein festes Ziel und in diesem feste Ruhe zu finden: seinem verkehrenden und verkehrten Blicke zeigt sich Alles in seiner Verkehrtheit; und der, welcher in seinem Wahnsinn Gott aus der Welt geläugnet, muß zuletzt zur Strafe und um die Verkehrtheit durch den höchsten Grad der Selbsterniedrigung bis zur Vollendung zu bringen, nicht nur vor Sonne, Mond und Sternen, sondern selbst vor dem Thier, sowie vor Holz und Stein niederfallen, um das tief unter ihm stehende Geschöpf göttlich zu verehren.[4]) An die Stelle der Vernunft ist die Thorheit getreten.

5) Nicht nur ist aber die Sünde das, was von dem der Vernunft Widerstrebenden in das Vernunftlose übergeht, das sie selber eben so ist, wie jenes, sondern sie ist zugleich auch noch das, was dunkel, und in seiner Dunkelheit ein Schwerverständliches, Kaum- oder Nichtzubegreifendes ist. Diese Irrationalität bietet die Sünde dem Geiste dar, der sie erkennen will. Diese Beschaffenheit der Sünde ist nicht selber wieder

---

1) Ps. 69, 24: Es verfinstern sich ihre Augen, daß sie nicht sehen.

2) Ps. 82, 5: Sie erkennen nicht und sehen nicht ein, im Finstern wandeln sie umher, es wanken alle Grundfesten der Erde.

3) Joh. 12, 35: Wer im Finstern wandelt, weiß nicht, wohin er kommt.

4) *Chrysol.* serm. 44. p. 71: Perversa quidem sunt universa perversis, nec possunt tenere ordinem, quae per ordinem non aguntur: tamen hic Propheta (Psalm. 1) non de corporis loquitur, sed mentis incessu: neque prohibet pedum lapsus, sed ruinas arcet animarum. *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum.* Abiit, abiit a se, a Deo impius cum recessit: nec stat in consilio, impiis cogitationibus qui vagatur: iste modo fertur ad coelum, modo refertur ad terras, jactatur per maria, levatur fluctibus, mergitur in profundo: cumque sua semper mente volutetur ut ebrius, non se computat, et computat coelum: qui se scire existimat totum, se nescit: qui si sciret se, nunquam coelum, solem, lunam, ligna, lapides adoraret, quae sunt omnia suae data et subdita servituti, sed adorat lapidem, servit ligno, qui Deo vivo, Deo vero servire contempsit.

unbegreiflich, sondern sehr begreiflich. Zum vollen Begriff des Vernunftwidrigen und Vernuftlosen gehört nicht nur dieß, daß es wider und ohne Vernunft ist, sondern auch das Andere, daß es sich dem vernünftigen Geiste nicht, oder nur sehr schwer zum Erkennen darbietet. Der Gegenstand, der durch die Vernunft erkannt werden soll, muß schon zum Voraus in sich selbst etwas Vernünftiges haben und aus sich heraus dem Geiste offenbaren; ohne dieß bleibt er dunkel, unklar. Der letzte Grund von diesem Allem aber ist, daß die Dinge und Gegenstände erkennen nichts Anderes heißt, als die Dinge und Gegenstände auf ihre göttlichen Ideen zurückführen.[1] Allein vom Bösen haben wir wiederholt gesehen, daß es eine Idee desselben gar nicht gibt. Gibt es nun aber keine Idee des Bösen, so ist aus diesem einzigen Grund das Böse auch das Dunkle, und weil dieses, das Schwerzuerkennende, und in einem gewissen Sinne selbst Unbegreifliche. Nur das Gute, von dem allein es Ideen gibt, ist das Vernünftige und als dieses auch das von der Vernunft zu Erkennende. Darin zeigt sich die Sünde wiederum als Finsterniß, in und an der nichts zu unterscheiden, und weil nichts zu unterscheiden, auch nichts zu erkennen ist. Beide, Sünde, wie ihr Symbol, die Finsterniß, sind nicht aus sich, sondern lediglich durch den Gegensatz zu erkennen: das Erkennen beider ist also kein directes und einfaches, sondern ein vermitteltes, der einen durch den Gegensatz des Lichtes, der andern durch den des Guten. Und selbst bei dieser Vermittlung durch den Gegensatz bleibt die Sünde noch immer ein Unklares, Dunkles.[2] Der Grund davon liegt in der oben schon erkannten Wesenlosigkeit der

---

1) Dogm. III. 552—573, über das Wesen des Erkennens.

2) *Augustin.* proposition. ex epist. ad Roman. exposit. c. 43: Quomodo enim tenebrae non videntur, sed lucis comparatione sentiuntur; hoc est autem sentire tenebras, quod est non videre: sic et peccatum, quia non illustratur luce justitiae, non intelligendo dignoscitur, sicuti tenebras dictum est non videndo sentiri. Das Böse also wird nicht an, aus und durch sich erkannt, sondern allein nur als Abwesenheit der Gerechtigkeit erfahren, wobei natürlich vorausgesetzt wird, daß es gegen das Gerechte einen Widerspruch bilde. *Augustin.* de diversis quaest. 83. qu. 66. n. 5: Secundum hanc locutionem dicit Dominus (Matth. 7, 23) peccatoribus: *Non novi vos.* Non enim eum aliquid latet, sed quia peccata non inveniuntur in regulis praeceptorum, quas habet veritas, ideo ipsa *veritas* peccatoribus dicit: *Non novi vos.* Sicut enim tenebrae oculis non videndo, ita peccata mente ignorando sentiuntur. Nach Thomas von Aqu. ist selbst die Erkenntniß, welche Gott vom Bösen hat, eine durch das Gute vermittelte: Summa P. I. qu. 14. art. 10. qu. 48. art. 1. in I lib. Sent. dist. 36. qu. 1. art. 2. qu. 2. art. 3. de verit. qu. 2. art. 3.

Sünde: die Sünde ist, im Gegensatze zum Guten, das Substanzlose, das Gespenstische, das, was sein Sein nur erhält durch die Zerstörung des wahren Seins, was nur lebt vom Tode des Lebendigen, welches Lebendige durch die Verwirklichung der göttlichen Ideen geworden, und allein das Gute ist. Das Böse kann nicht erkannt werden, weil es das Wesenlose, das Nichtige, das Nichts und dasjenige ist, das seinen Grund weder in der ewigen göttlichen Idee, noch in der Schöpfung durch Gott hat.[1]) Wie die Sünde ferner darauf ausgeht, alle Bestimmtheit, und zuerst die, welche von Gott ausgegangen ist, aufzuheben; so ist es selbst auch das Unbestimmte, so wie es dieses schon darum sein müßte, weil es ohne Idee und ohne Wesen, und an sich das Confuse ist.[2]) Was an sich unbestimmt ist, oder die objective Unbestimmtheit der Sünde, läßt sich unmöglich auf eine klare subjective Bestimmtheit zurückführen. Die Sünde wird darum dem Geiste als ein Gespenstisches erscheinen, das sich nicht erfassen, greifen und begreifen läßt. Und so bleibt sie, die nur aus ihrem Gegensatz erkannt wird, ein Räthsel, wird aber, eben mit Rücksicht auf den Gegensatz, noch räthselhafter dadurch, daß sie stets gegen das und an der Aufhebung dessen arbeitet, durch dessen Dasein sie selbst möglich geworden ist, des Guten nämlich, von dem sie nur die Verkehrung ist.

---

1) *Augustin.* de lib. arbitr. II. 20: unde igitur erit (aversio voluntatis a Deo)? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim. *Sciri enim non potest, quod nihil est.* Origenes, eine hieher sich beziehende Ansicht des Celsus anführend, bemerkt: „Celsus sagt hier, daß ein Mensch, der nicht Philosoph sei, schwerlich das Werden des Bösen einsehe. Damit gesteht er zugleich zu, daß es einem Philosophen leicht sei, den Ursprung des Bösen zu erkennen, einem in der Philosophie Nichtbewanderten hingegen es nicht leicht falle, das Entstehen des Bösen zu begreifen, daß er es jedoch vermöge, wenn schon mit großer Mühe. Um aber darauf von meiner Seite aus zu antworten, sage ich, daß es auch dem Philosophen nicht leicht sei, die Genesis des Bösen zu erkennen, und er mag zu dieser Erkenntniß wohl niemals und in keinerlei Weise kommen, wenn er nicht durch göttliche Erleuchtung begreift und einsieht, was das Böse sei, wie es entstand und auf welche Weise es aufgehoben werden müsse. *Contr. Celsum* l. IV. n. 65. Origenes aber sieht das Böse überall als ein Nichtiges, Leeres, Substanzloses an: vgl. hom. in Joann. II. 65: *ἐναντιον δε τῳ ἀγαθῳ το κακον, ἡ το πονηρον, και ἐναντιον τῳ ὀντι το οὐκ ὀν· οἱς ἀκολουθει, ὁτι το πονηρον και κακον οὐκ ὀν.* vgl. oben S. 85. 90.

2) Dionysius d. Areop. bringt das Böse als das Unbestimmte — *ἀοριστον* — mit dem Confusen — *ἀτακτον* — in die nächste Verbindung, de div. nom. c. 4. n. 32.

Die Sünde als Lüge.

Die Lüge als dämonische Gegenmacht gegen die göttliche Idee und Wahrheit.

§ 145.

In jeder Sünde ist und wirkt die Lüge als ein wesentlicher Mitbestandtheil, äußert aber auch überall die vernichtenden Folgen, welche die Sünde für das Leben überhaupt hat. Alle Sünden zusammen gestalten nur Eine große Lüge. An sich ist die Lüge die Negation der Wahrheit, an deren Stelle sie sich selbst, und mit ihr den Irrthum setzt. Indem sie aber mit der Wahrheit zugleich auch das zu negiren strebt, was in und durch die Wahrheit besteht, hält sie in dem von ihr erzeugten Irrthume dem bethörten Geiste ein Spiegelbild vor, in welchem an die Stelle Gottes das Geschöpf, an die Stelle der göttlichen Wahrheit hochmüthige und leere Phantasien treten, und worin endlich die ganze von Gott gekommene heilige Ordnung sammt ihren Gesetzen nicht nur verkehrt, sondern selbst aufgehoben wird, um einem eingebildeten Reiche Platz zu machen, in welchem und für welches die Lüge ihre stolzen und unheiligen, aber auch gehaltlosen und schnell verfliegenden Träume träumt. Die Lüge gibt sich demgemäß die Bestimmung, die intellectuelle Auflösung aller gottgeordneten Verhältnisse zu sein. Um diese Auflösung principiell zu bewirken, wird an die Stelle der göttlichen Idee jene lügnerische Imagination gesetzt, in welcher überall und zu jeder Zeit nur ein dämonisches Spiegelbild sich wiederholt, worin die Welt mit ihren Verhältnissen in der Verkehrtheit und Verzerrtheit sich zeigt. Die Lüge also stellt sich überall der Macht der göttlichen Idee gegenüber als Gegenmacht auf, um in der intellectuellen Vernichtung derselben zugleich alle Wahrheit, und in der Wahrheit alles in Gott und der Idee gegründete Leben aufzuheben.

1) So sehr auch die Lüge, im engern Sinne genommen, von der Moral gewöhnlich auf etwas Einzelnes bezogen wird, auf ein jeweiliges bewußtes und freiwilliges Aussprechen der Unwahrheit; so gewiß ist sie

selbst an sich etwas Allgemeineres, Tieferes, Mächtigeres, und die einzelne, größere oder kleinere Lüge nur eine Erscheinung der Einen und Allgemeinen. Diese Allgemeinheit stellt sich dadurch am Klarsten heraus, daß die Lüge in jeder Sünde ist und wirkt, so wie sie durch das ganze große System der Sünde hindurchgeht, und zwar in der Absicht, um es intellectuell zu befestigen und zusammen zu halten. Genau da, wo die Sünde anfängt, fängt auch die Lüge an. Sie entspringen, wachsen, reifen und enden mit und in einander. [1]) Dieses Ineinandersein von Sünde und Lüge ist auch der Grund, warum Alles, was aus der Sünde stammt, zugleich Lüge ist, und was aus der Lüge, zugleich Sünde. Darum ist auch die Welt der Sünde, der Lüge und der Finsterniß nur Eine und dieselbe Welt. [2]) Endlich hat die Lüge dieselbe das geistige Leben vernichtende und ertödtende Kraft, wie die Sünde. [3])

2) Die Lüge — ψεῦδος — ist eine Form des Wandelns in der Finsterniß. Der Sünder wandelt in Finsterniß, weil und indem sein geistiges Auge durch ein Etwas inficirt ist, das ihm zum Hindernisse wird, sowohl das Licht als die Dinge im Lichte zu erblicken. Was so das

---

1) *August.* de civ. Dei l. XIV. c. 4: Unde non frustra dici potest, omne peccatum esse mendacium. Am Ende des vorausgehenden Kapitels bemerkt Augustinus, daß vom Satan mit der Sünde die Lüge, und mit der Lüge die Sünde ausgegangen sei; l. cit. c. 3: Factus est homo similis diabolo: quia et ille secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritate non stetit; ut non de Dei, sed de suo, mendacium loqueretur, qui non solum mendax, verum etiam mendacii pater est. Primus est quippe mentitus, et a quo peccatum, ab illo coepit esse mendacium. Cfr. *enarrat. in Psalm.* 91. *n.* 6: Omne peccatum mendacium est.

2) Die alte Welt, der alte, durch Christus noch nicht wiedergeborne Mensch, das Heidenthum ist gemeint; *August.* serm. 166 de verbis Apostoli, Ephes. 4: *deponentes mendacium loquimini veritatem:* Ad mendacium vetus homo pertinet, id est, Adam; ad veritatem novus homo, filius hominis, hoc est, Christus Deus. Si deponis mendacium, exue Adam; si loqueris veritatem, indue Christum.... Indue Christum, et eris verax: ut quae locutus fueris, non tua sint quasi propria, et abs te instituta, sed illustrantis te et illuminantis veritatis. Nam si spoliaberis lumine, remanebis in tenebris tuis, et non poteris nisi mendacia loqui.

3) Weish. 1, 11: Ein lügenhafter Mund tödtet die Seele. Sir. 30, 27: Besser ein Dieb, als der beharrliche Lügner: beide aber erben Untergang. *August.* serm. 65 de verbis Evangel. Matth. 10: Si mendacium loquitur, ergo mortua est (anima). Cfr. *August.* de mendacio. c. 6. kommen Bestimmungen und Ausdrücke vor wie folgende: Mentiendo vita aeterna amittitur... Mendacio perimere animam suam. c. 7: Tanto quisque ab aeternitate discedit, quanto a veritate discedit.

Auge inficirt und am Sehen verhindert, ist die Lüge; das Licht aber, welches das verfinsterte Auge nicht erblickt, ist die Wahrheit. Damit kommen wir zur eigentlichen, begrifflichen Bestimmung dessen, was die Lüge sei. Es ist nämlich die Lüge die Negation der Wahrheit, wie die Finsterniß die Negation des Lichtes ist. Unter der Negation der Wahrheit verstehen wir sowohl die Abwesenheit der Wahrheit, als auch, und insbesondere den thatsächlichen Widerspruch gegen dieselbe. Der Widerspruch zwischen beiden ist ein wechselseitiger, und ein so tiefer und großer, daß, wo die eine besteht, die andere nothwendig als ein Ausgeschlossenes abwesend ist. Damit ist auch klar, daß keine aus der andern hervorgeht. Wer die Wahrheit erkennt, erkennt auch dieß, daß aus ihr die Lüge nicht stammt. [1]) Schlechthin falsch ist demnach jene Vorstellung, es gebe in der Menschheit eine geistige Entwicklung, in und für welche die Negation aus der anfänglichen göttlichen Position hervorgehe. [2]) Der, welcher an und für sich die absolute Wahrheit, und in dem keine Lüge ist, [3]) er, der in aller seiner Offenbarung auf die Herrschaft der durch ihn gesetzten Wahrheit dringt, [4]) und der Lüge, die er verbietet, widersteht, [5]) kann in der Menschheit keine Entfaltung durch den Widerspruch, und keine Erkenntniß der Wahrheit vermittelst und durch die Lüge wollen, [6]) wie denn auch ein solcher Proceß schon deßwegen resultatlos sein müßte, weil Wahrheit und Lüge sich einander gegenüber stets nur wechselseitig aufheben. Die Lüge entsteht vielmehr geradezu durch den Abfall von der Wahrheit; der Abfall aber vollzieht sich durch die Negation. Diese Negation selbst aber vollzieht die Sünde als Gottlosigkeit durch drei Actionen. Zuerst setzt die Gottlosigkeit der Wahrheit und ihrer

---

1) 1 Joh. 2, 21: Ich schreibe euch nicht, als wenn ihr die Wahrheit nicht kenntet, nein, ihr kennet sie, auch, daß von der Wahrheit keine Lüge ausgehen kann.

2) Siehe Dogm. I. 95—112.

3) 4 Mos. 23, 19: Nicht Mensch ist Gott, daß er lüge. Hebr. 6, 18: Es ist unmöglich, daß Gott lüge. 1 Sam. 15, 21: Der Held in Israel lügt nicht.

4) Zachar. 8, 16. Sir. 4, 29. 30. 33. Joh. 4, 23. 8, 31. 32. 46. 17, 17. 18, 37. Röm. 2, 8. Gal. 3, 1. Ephes. 4, 25. 6, 14. 2 Thessal. 2, 13. 1 Tim. 2, 4. 1 Petr. 1, 22. 3 Joh. 4.

5) 3 Mos. 19, 11. Jes. 59, 2. 3. 4. Jer. 9, 3. 5. 9. Ps. 5, 7. Sprichw. 6, 16, 17. 19. 12, 22. 14, 5. Sir. 20, 26—28. Röm. 1, 18. Kol. 3, 9. Ephes. 5, 24. Jak. 3, 14.

6) Der Weg, den manche Menschen gehen, ist kein von Gott gewollter, noch weniger ein von ihm vorgeschriebener.

freien Bewegung eine Hemmung entgegen, sie hält sie auf.[1]) Sodann verwandelt sie die göttliche Wahrheit in die Lüge;[2]) das ist die zweite Action. Bei dieser zweiten Action setzt sich nicht nur die Sünde in und durch die Lüge der Wahrheit und dem Gesetze, die beide in der Idee ruhen, entgegen,[3]) sondern die Sünde geht, um sich zu befestigen, in einer dritten Action auf folgende Weise noch weiter.

Wenn jede Sünde Lüge ist, d. h. wenn eine jede Sünde eine Lüge in sich schließt; so ist diese Lüge zwar wohl Abwesenheit der Wahrheit, d. i. die Wahrheit, die im Geiste sein soll, ist nicht in ihm; allein in diesem reinen Mangel oder in dieser bloßen Privation der Wahrheit geht der Begriff der Lüge noch lange nicht auf, sondern wenn die Sünde in und durch die Lüge die göttliche Wahrheit negirt, so setzt sie für den Geist zugleich ein Anderes, damit er dieses als Wahrheit hinnehme, daran glaube und halte. An die Stelle der Wahrheit folglich, welche die Wahrheit in und aus Gott, die absolute und objective ist, setzt die Sünde etwas Anderes, das als Wahrheit gelten soll. Dieses Andere, der Widerspruch gegen das Göttliche, ist die Lüge, und die Lüge ist die Dichtung der Sünde, oder die Dichtung des sündigen Geistes[4]). Die Lüge als Dichtung der Sünde hat zu ihrem Inhalt den Irrthum, *πλανη*, error, wenn wir nicht etwa lieber noch sagen wollen, der Irrthum sei die Dichtung

1) Röm. 1, 18: „Es offenbart sich Gottes Zorn vom Himmel über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit mit Unrecht aufhalten." Zu dieser Hemmung hat man nicht nur die gewaltsame Unterdrückung der Wahrheit, die auch im Heidenthum vorhanden war, sondern auch die Furcht der Philosophen (des Heidenthums) gerechnet, die mehr oder weniger erkannte Wahrheit frei und offen zu bekennen. Man hat so an Plato erinnert, der im Timäus p. 28. c. sagt: „Den Schöpfer und Vater des Alls zu finden ist schwer; wenn man ihn aber gefunden, unmöglich (*ἀδυνατον*), zu Allen von ihm zu reden." Augustinus aber sagt von Seneca geradezu: Iste, quem philosophia quasi liberum fecerat, tamen quia illustris populi romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat: quia videlicet magnum aliquid eum philosophia docuerat, ne superstitiosus esset in mundo, sed propter leges civium moresque hominum, non quidem ageret fingentem scenicum in theatro, sed imitaretur in templo: eo damnabilius, quo illa quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret. De civit. Dei l. IX. c. 10.

2) Röm, 1, 25: Sie (die Gottlosen) verwandelten die Wahrheit Gottes in Lüge.

3) *August.* enarrat. in Psalm. 91. n. 6: Omne peccatum mendacium est. Contra legem enim et contra veritatem quidquid est, mendacium dicitur.

4) *Gregor. Nyssen.* in vita Mosis Tom. I. oper. p. 191: *ψευδος ἐστι φαντασια τις.*

der Lüge, wie die Lüge die Dichtung der Sünde ist.[1]) Diese Lüge haben wir nunmehr mit ihrem Producte, dem Irrthum, näher zu bestimmen. Es wird sich uns später mehrmals eine Eigenschaft des Bösen, und zwar jene zu erkennen geben, nach welcher der sündige Geist das Göttliche nachahmt, um in derselben Aehnlichkeit, mit welcher Gott denkt, will, schafft und wirkt, aber in umgekehrter Weise, alles von Gott Gedachte, Gewollte, Geschaffene und Gewirkte, zu verkehren und zu zerstören, um ein dem göttlichen schlechthin entgegengesetztes, also ungöttliches, gottwidriges Leben und Reich zu gestalten. Da nun Gott die Welt in seiner ewigen Idee, welche sein ewiger Gedanke von der Welt und seine Willensbestimmung hinsichtlich ihrer ist, gründet, und alles göttliche Schaffen und Wirken dahin geht, seine große, Alles umfassende Idee zu verwirklichen und zu vollenden; so sucht auch der sündige Geist in analoger Weise das Leben und das Reich, das er hervorbringen will, auf etwas der Idee Aehnliches und Gleiches, wenn auch in ganz umgekehrter Art, zu gründen, und das eben ist die Lüge, welche auf dem Gebiete des Bösen dasselbe sein, bedeuten und wirken soll, was auf dem Gebiete des Guten die göttliche Idee. Die Sünde setzt demnach der göttlichen Idee gegenüber die Lüge, und wie Gott in seiner ewigen Idee das allgemeine und besondere Sein der Welt organisirt,[2]) so sucht auch die Sünde die Welt in der Lüge zu organisiren. Aber die Organisation der Lüge und des in ihr Gesetzten ist die Desorganisation der göttlichen Idee und der in ihr gesetzten Welt. Die Lüge strebt ihre Analogie mit der göttlichen Idee durch alle Momente hindurchzuführen, so daß eine große, weithin sich verzweigende Parallele zwischen dieser und jener entsteht. Wie die göttliche Idee Gedanke und Wille ist,[3]) so ist auch in der Lüge ein sündiges Denken und Wollen zugleich; — wie die göttliche Idee der Wesens- und Lebensgedanke der Dinge ist,[4]) so ist die Lüge jener sündige Gedanke, der durch das, was er setzt, das wahre Wesen und Leben der Dinge verkehrt und vernichtet; — wie die göttliche Idee die Wahrheit des Seins ist,[5]) so ist die Lüge der über alles Sein

---

1) Ueber den Irrthum, πλανη, vgl. Jer. 23, 17. Ezech. 33, 10. 34, 12. Sprichw. 14, 8. Weish. 1, 12. 12, 24. Matth. 27, 64. Röm. 1, 27. Ephes. 4, 14. 1 Thessal. 2, 3. 2 Thessal. 2, 11. Jakob. 5, 20. 2 Petr. 2, 18. 3, 17. Jud. 11. 1 Joh. 4, 6.

2) Dogm. III. Thl. S. 100 ff.

3) Dogm. III. 12—47.

4) Dogm. III. 63—66.

5) Dogm. III. 78—85.

sich verbreitende Irrthum; — wie die Wahrheit in ihrer Ganzheit und Vollendung den praktischen Geist mit dem theoretischen verbindet, [1]) so eilt auch die Lüge zur Ausführung und Verwirklichung ihres bösen Sinnens und Denkens im Leben; — wie die Wahrheit von einem Geiste beseelt ist, so ist auch die Lüge und der Irrthum getrieben von einem solchen, [2]) — wie die göttliche Idee, die Wahrheit ist, zum Gesetz des Seins sich bestimmt, [3]) so hat auch die Lüge im „Gesetz der Sünde" [4]) ihr eigenes Gesetz; — wie aus der Vollendung des Geistes in und nach der göttlichen Idee das wahre und selige Leben hervorgeht, [5]) so ist das letzte Resultat der Lüge und des Irrthums der Tod. [6]) Damit haben wir das Analoge und Parallele der Lüge und der Idee, die sonst und an sich das Widersprechendste sind, nur in allgemeinen Grundzügen angeben wollen: nunmehr folgt die Ausführung.

3) Die Idee ist von uns als dasjenige erkannt worden, worin Gott ursprünglich die Welt gesetzt hat. Dieses Ursetzen der Welt in der Idee war die ideale Schöpfung derselben, und diese das Werk des Vaters. [7]) Will nun die Sünde die Schöpfung verkehren, so muß sie dieselbe in der Idee verkehren, in welcher das Wesen, die Wahrheit, das Gesetz, die Bestimmung und das Ziel der Dinge gegründet und gesetzt ist. Um die Verkehrung in diesem umfassenden Sinne zu bewirken, beginnt die Sünde mit der Lüge, die sie der göttlichen Idee gegenüber als eine ihr gleiche Macht aufstellt, um durch sie das Wesen, die Wahrheit, das Gesetz und die Bestimmung der Dinge zu vernichten. Auf die Lüge gründet Satan die Verführung des Menschen, und der Proceß, den er im Menschen beginnt, ist der nämliche, den er selbst bei seinem Abfall durchgemacht hatte. „Von Anfang war er ein Menschenmörder, und bestand nicht in der Wahrheit: denn in ihm ist keine Wahrheit. Wenn er lügt, so spricht er aus seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner

---

1) Dogm. III. 647—660. Tit. 1, 1: Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit. *Thom. Aqu. in Joannis Evangel.* c. 3: Veritas enim non solum in cogitatione, et dictis consistit, sed et in factis.

2) 1 Joh. 4, 6: daran unterscheiden wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrthums.

3) Dogm. III. 85—93.

4) Röm. 7, 23.

5) Dogm. III. 660—688. 745—793.

6) Weish. 1, 11. 12: Ein lügenhafter Mund tödtet die Seele. Strebet nicht nach dem Tode durch den Irrthum eueres Lebens!

7) Dogm. III. 12—63.

und ein Vater der Lüge." [1]) Die Sünde beginnt demnach mit der Lüge, d. i. mit „dem Lügen wider die Wahrheit", [2]) und es ist Eigenthümlichkeit dessen, mit welchen der Abfall von Gott beginnt (Satans), daß er Lüge redet. [3]) Die Lüge haben wir Dichtung, und zwar Dichtung der Sünde genannt. [4]) Sie ist in diesem Sinne eine Einbildung, eine Imagination, sowohl in Ansehung ihrer selbst als in Beziehung auf Andere, die sie auf ihr Gebiet ziehen will. Die Lüge als diese imaginirende Kraft hat einen zweifachen Charakter, nach der Thätigkeit, die aus ihr sichtbar wird. Die erste Thätigkeit derselben ist eine auflösende, zerstörende. Der Gegenstand der Auflösung und Zerstörung ist die Wahrheit, so wie das, womit die Wahrheit innigst verbunden ist, das Gesetz [5]) u. s. w. Indem die Lüge in ein jedes der menschlichen Vermögen eindringt, macht sie es lügen gegen die Wahrheit, oder drängt es hin und treibt es an, zur Auflösung der Wahrheit das Seinige beizutragen. Dadurch wird Alles, worin die Lüge sich setzt und worin sie wirkt, zur Falschheit gewendet: die falsche Kraft ist die, worin und wodurch die Lüge thätig ist, und darum ist die Falschheit im Großen und Allgemeinen überall gegen die Wahrheit im Kampfe. [6]) Diese erste auflösende Thätigkeit ist insofern schon Dichtung, als die Sünde die Einbildung bewirkt, alles in der göttlichen Idee Gesetzte sei nicht das Rechte, nicht das Wahre und Gute, und es habe ein Anderes, im Sinne der Sünde Besseres an die Stelle desselben zu treten. Um diesem Andern Spielraum zu verschaffen, geht die auflösende Thätigkeit auf die Zerstörung alles Bestehenden aus, und verfährt hiebei mit einer dergestalt blinden und fanatischen Wuth, daß man den dämonischen Ursprung der losgelösten Kraft unmöglich verkennen kann. [7]) Um nun aber jenes Andere, Gewünschte zu schaffen und zu bilden, geht die Sünde zu der

---

1) Joh. 8, 44.

2) Jak. 3, 14.

3) Joh. 8, 44: *λαλει το ψευδος*.

4) Phantasie nennt sie Gregor von Nyssa, Vita Mosis. p. 191. Tom. I. oper. indem er die bildende (falsche) Kraft für das Gebilde nimmt: das *ψευδος* als phantastica comprehensio. Was Augustinus an verschiedenen Orten Phantasma, und zwar in Beziehung auf die Sünde, nennt, ist ganz dasselbe. Beispiele tragen wir nach.

5) *August.* Enarrat. in Psalm. 91. n. 6: Omne peccatum mendacium est. Contra legem enim et contra veritatem quidquid est, mendacium dicitur.

6) *Chrysol.* serm. 169. p. 235: Semper sola impugnat falsitas veritatem.

7) Wir haben diese auflösende und zerstörende Kraft des Princips der Lüge und der Sünde auf ihrem geschichtlichen Wege geschildert in unsern „Grundfragen

dichtenden Thätigkeit der zweiten Art über. Sie imaginirt in der Lüge und durch sie im Irrthum, der die Dichtung der Lüge ist, ein Etwas, ein Gebilde, ein Phantasma, ein Phantom, welches, als Gegenstück zur göttlichen Idee, seinen Gedanken- und Willensinhalt, seine Gesetze, seine Bewegung und seinen Zweck haben soll. Damit gedenkt die Sünde nicht nur das Ungöttliche zu gründen, sondern auch das Göttliche immer mehr aufzulösen. Das Phantom, dessen Inhalt der Irrthum ist, ist wie Erzeugniß eines lügenhaften Sinnens und Denkens, so wie auch wiederum die Quelle von immer neuen Irrthümern: der Irrthum ist die fruchtbare Mutter von stets neuen Irrthümern. [1]) Durch das Phantom sucht die Sünde zu poniren. Da aber die Position der Lüge entweder in ihrem ersten Theile Negation der göttlichen Wahrheit und des in ihr Gesetzten ist, oder diese Negation schon hinter sich hat; so besteht die weitere Thätigkeit der Position darin, das Wesen, die Gesetze und den Zweck der Dinge zu bestimmen. Das heißt aber: Die Lüge bestimmt das Wesen, die Gesetze und die Zwecke der Dinge. Aber eben nun zeigt es sich am deutlichsten, daß selbst die Positionen der Lüge an sich nur Negationen, und darum auch nur weitere Auflösungen des durch Gott Bestimmten sind. Nur die göttliche Idee allein bestimmt das Wesen, und mit ihm sein Gesetz und seinen Zweck: das Phantom der Lüge scheint nur zu bestimmen, bestimmt aber an sich Nichts, sondern hat allein nur die Kraft der Negation und der Auflösung durch die Negation. Dieser auflösende, oder dieser zum Nichts führende Charakter des Phantoms kann nicht auffallen, weil es ja nur

---

der Gegenwart" S. 423—30, so wie insbesondere 458—463: der Zerstörungs- und Auflösungstrieb und seine Manifestationen.

1) Augustinus erkennt in den Phantasmen und ihren willkürlichen, mit der Sinnlichkeit sich befassenden Spielen die Quelle aller Irrthümer, de musica l. VI. c. 11. n. 32. und er hält es für etwas Seltenes und Schweres, die Gebilde eines fleischlichen Sinnens und Dichtens durch die lichte Heiterkeit eines frommen Geistes zu überwinden. Das Letztere bringt er da vor, wo er, die Manichäer anredend, diesen die Gründe angibt, aus welchen er, im Unterschiede von Andern, gegen sie Milde und Liebe offenbart, weil er sie im Kampfe mit ihnen nicht verderben, sondern nur heilen will: Illi in vos saeviant, qui nesciunt, cum quo labore verum inveniatur, et quam difficile caveantur errores. Illi in vos saeviant, qui nesciunt, quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piae mentis serenitate superare *etc. Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti.* c. 2. Das Phantasma ist Illusion, mit der falsche Gesichte unsern Sinn umfangen: *August. in Numeros l. IV.* c. 28: Phantasma dicitur, ubi falsitate visorum sensus noster illuditur.

das Product der dichtenden Sünde ist, die Sünde aber, wie wir oben gesehen, die Beschaffenheit hat, alles Gottgeordnete aufzuheben. Gerade in der Lüge wird der zerstörende Charakter der Sünde besonders offenbar: sie verspricht zu gründen und zu bauen: aber sie löst nur auf und zerstört Alles, was sich ihr hingibt; ja die Lüge ist schon deßwegen Lüge, weil sie im sich ihr vertrauenden Geiste die phantastische Vorstellung erzeugt, als ob das sei, was doch an sich das Nicht-Seiende ist: die Wahrheit allein hat ein sicheres Erkennen von dem, was wirklich ist.[1]) Wie demnach die Sünde, ist auch die Lüge, ihre Dichtung, das Substanz- und Wesenlose, und nur die Wahrheit und das in ihr und der Idee Gegründete hat wahres Sein und Wirklichkeit.[2])

Die Lüge, ihre Analogie und Parallele mit der Idee durchführend, sucht sich im Gedanken und Willen des creatürlichen Geistes zumal zu setzen, um sich in dem ersten stets selber zu denken, und im andern stets selber zu wollen, dadurch aber im ganzen und vollen Geiste sich zu befestigen. Haben wir es als Aufgabe der Intelligenz und des Willens erkannt, die göttliche Idee zu unserm Eigenthume und uns zu dem ihrigen dadurch zu machen, daß wir sie, sofern sie ewiger göttlicher Gedanke ist, wiederdenken, und dadurch Alles in Gott erkennen, sofern sie aber ewiger göttlicher Wille, und hiedurch Gesetz des endlichen Seins, wiederwollen, und durch dieses Wiederwollen dem ganzen Umfange nach vollziehen;[3]) — so hat das gerade Gegentheil davon bei der Lüge Statt, die nicht Uebereinstimmung mit der göttlichen Idee, sondern totalen Widerspruch mit derselben will. Der von der Lüge beherrschte Geist sucht nicht, was Gottes ist, sondern sein Eigenes; von sich selber ausgehend und auf sich selber sich stellend, hascht er nach einer andern Wahrheit und nach einem andern Gesetz, als dem göttlichen: Wahrheit ist

1) *Gregor. Nyssen.* in vit. Mosis. Oper. tom. I. p. 191: *ψευδος γαρ εστι φαντασια τις περι το μη ὀν ἐγγινομενη τῃ διανοιᾳ, ὡς ὑφεστωτος του μη ὑπαρχοντος· ἀληθεια δε ἡ του ὀντος ἀσφαλης κατανοησις.* Gregor fügt bei: „Der durch Ruhe höher gestimmte Geist muß lange Zeit hindurch meditiren, um fest zu erkennen, was in Wahrheit ist, was durch seine Natur ist, und was hingegen nicht ist, was zu sein nur scheint, da es durch sich und durch seine Natur nicht ist."

2) *August.* enarratio in Psalm. 5. n. 7: Hoc enim (mendacium) est veritati contrarium. Sed ne quis putet aliquam substantiam vel naturam veritati esse contrariam, intelligat, ad id, *quod non est*, pertinere mendacium, non ad id, quod est. Si enim hoc dicitur, quod est, verum dicitur; si autem hoc dicitur, quod non est, mendacium est. Ideo inquit: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium:* quia recedentes ab eo, quod est, ad id, quod non est, declinantur.

3) Hieher gehört Dogm. III. 511—793.

ihm der eigene, durch Einbildung erzeugte Wahn, und Gesetz die eigene Willkür. Die Sünde fängt aber mit dem Ersten, d. i. mit der Lüge an, wie das rechte, wahrhaft lebendige Leben mit der Erkenntniß der Wahrheit. [1]) Die Quelle und das Princip jeder Sünde ist der böse Gedanke, [2]) d. i. die Lüge, welche das Sinnen und Dichten des Bösen ist. Durch sie bestimmt sich der Geist, sich von Gott und seiner heiligen Ordnung loszureißen, und an die Stelle des göttlichen Willens den eigenen verkehrten zu setzen, dadurch aber, d. h. durch den Abfall von der göttlichen Idee, die göttlicher Gedanke und Wille zumal ist, den ganzen Schöpfungszweck zu verkehren. [3])

---

1) *Augustin.* de vera relig. c. 49: „Ich weiß gewiß, daß ich durch Erkenntniß lebendiger werde."

2) *Origen. commentar. in Matth.* Tom. XI. n. 15: πηγη οὐν και ἀρχη πασης ἁμαρτιας διαλογισμοι πονηροι.

3) Augustinus de civit. Dei l. XIV. cc. 3. 4: „Nicht weil der Mensch Fleisch hat, welches der Teufel nicht hat, sondern weil er nach sich selbst, d. h. nach dem Menschen lebte, ward der Mensch dem Teufel ähnlich, da auch dieser sich selbst leben wollte, als er nicht in der Wahrheit bestand, und daher nicht aus Gottes, sondern aus seinem Eigenen Lügen redete, der nicht bloß ein Lügner, sondern auch der Vater der Lüge ist. Denn er war der erste Lügner, und von ihm ging die Sünde aus, weil von ihm die Lüge ausging. Lebt also der Mensch nach dem Menschen und nicht nach Gott, dann ist er dem Teufel ähnlich; denn auch der Engel sollte nicht nach dem Engel, sondern nach Gott leben: auf daß er in der Wahrheit bestünde, und durch ihn Wahrheit, nicht aber aus sich Lügen spräche. Von dem Menschen aber spricht der Apostel an einer andern Stelle: „Wenn die Wahrheit Gottes durch meine Lüge deutlicher erglänzt." Mein nennt er hier die Lüge, Gottes die Wahrheit. Wenn also der Mensch nach der Wahrheit lebt, dann lebt er nicht nach sich selbst, sondern nach Gott, denn Gott selbst sprach: „Ich bin die Wahrheit" Joh. 14, 6. Lebt er aber nach sich selbst, d. i. nach dem Menschen, und nicht nach Gott, offenbar lebt er dann nach der Lüge, nicht weil der Mensch eine Lüge wäre, da Gott selbst sein Urheber und Schöpfer ist, der allerdings die Lüge nicht erschuf, sondern weil er dergestalt aufrecht erschaffen ward, daß er nicht nach sich selbst, sondern nach demjenigen leben sollte, der ihn erschuf, d. h. eher den Willen seines Schöpfers als seinen eigenen thun sollte. Lüge aber ist: nicht so zu leben, wie zu leben er erschaffen ward. Denn glückselig werden will der Mensch; wenn er auch nicht also lebt, daß er es werden könne. Was ist aber lügenhafter, als ein solcher Wille? Daher läßt sich allerdings ganz richtig sagen, jede Sünde sei eine Lüge. Denn es wird keine Sünde außer durch jenen Willen begangen, kraft dessen wir entweder glückselig oder nicht unglückselig werden wollen. Es ist demnach eine Lüge, wenn wir Etwas thun, um glückselig zu werden, und dadurch vielmehr unglückselig werden, oder Etwas beginnen, damit es uns besser ergehe, wenn es uns dadurch vielmehr schlimmer ergeht. Und woher anders dieß, als weil der Mensch nur durch Gott glückselig werden kann, den er durch die Sünde verläßt, nicht aber durch sich selbst, da er, wenn er nach sich selbst lebt, sündigt."

4) Je länger die Lüge mit ihren Dichtungen den Geist nach der Seite der Intelligenz und des Willens in Besitz nimmt, desto größer wird ihre Herrschaft über denselben, und ihre Gewalt wächst zu einer solchen Höhe heran, daß es, selbst im besten und glücklichsten Falle, sehr schwer wird, sich von derselben zu befreien. Aber groß, stark und anhaltend ist alsdann stets der geistige Kampf, in welchem die bessern, von Gott eingepflanzten Elemente der menschlichen Natur mit der Lüge und ihren Phantasmen ringen, und nur den gewaltigsten, das ganze menschliche Wesen erschütternden Anstrengungen wird es unter dem Beistand der göttlichen Gnade möglich werden, den Sieg allmälig davon zu tragen.

Diesen Kampf hat uns Augustinus in den Confessionen als seinen eigenen geschildert. Die Schilderung zieht sich durch einen großen Theil des Buchs hindurch. Wir wollen jedoch nur einiges Wenige und zwar aus l. VII. cc. 1—8 mittheilen, wo er, wie schon an frühern Orten der Schrift, über die Unmöglichkeit spricht, als Manichäer geistige Vorstellungen über die Gottheit und richtige Gedanken über die Ursache des Bösen zu gewinnen. „Heftig schrie mein Herz gegen alle meine Phantasmen (adversus omnia phantasmata mea), und in solchen Augenblicken wollte ich dann die umdrängende Schaar der Unreinigkeit hinwegschaffen von der Sehkraft meines Geistes: doch kaum war sie im Augenblicke verschwunden, siehe, so stand sie wieder vereint da, und stürzte sich auf mein Sehen und umnebelte es, so daß ich, obwohl nicht eines Menschenkörpers Gestalt, doch etwas Körperliches zu denken genöthigt ward, ein Raumerfüllendes, entweder durch die Welt verbreitet, oder auch außerhalb der Welt in's Unendliche ausgedehnt, und dieß zugleich unverwesbar und unverletzbar und unwandelbar. Denn wo ich den Raum hinwegthat, schien mir nichts zu sein. Aber schlechthin Nichts, nicht einmal Leere, wie dort, wo ein Körper aus dem Raume genommen wird, und gar kein Körper bleibt in dem Raume, kein Erden- noch Wasser- noch Luft- noch Himmelskörper, Leere, wie ein räumliches Nichts. Ich also, verstockt im Herzen, und mir selbst nicht einmal erkennbar, glaubte, was sich nicht ausdehnte durch einigen Raum, oder verbreitete oder vereinte oder vergrößerte, oder was derlei nicht faßte oder nicht fassen könnte, das Alles wäre gar nichts. Denn wie meine Augen über Formen zu gehen pflegen, so ging durch ähnliche Bilder mein Herz, und ich sah nicht, daß dieselbe Kraft, womit ich jene Bilder mir schuf, nicht etwas Körperliches wäre, und daß dennoch jene Kraft sie nicht schaffen konnte, wäre sie nicht etwas Großes. So dachte ich auch dich, Leben meines Lebens, ausgedehnt durch unendlichen Raum, verbreitet rings durch die ganze Masse der Welt, und außer ihr durch's Unermeßliche ohne Schranken, so daß du in der Erde wärest, im Himmel wärest, in Allem wärest, und Alles von dir umgrenzt würde, du aber nirgends. Wie aber der Luftkörper das Sonnenlicht nicht hindert, durch ihn herabzustrahlen, ihn durchdringend, nicht ihn zerreißend oder zerstückelnd, sondern ihn ganz erfüllend; so glaubte ich, nicht nur des Himmels und der Luft und des Meeres, sondern auch der Erde Körper und zwar in allen ihren größten und kleinsten Theilen durchdrängest du, um so deine Allgegenwart zu fassen, die mit verborgener Wirkung innen und außen Alles ordnet und lenkt, was du schufst.

So wähnte ich, weil ich nichts Anderes denken konnte; und es war falsch. Denn auf diese Weise würde in einem größern Theile der Erde ein größerer Theil von Dir sich befinden, und in einem kleineren ein kleinerer, und Alles wäre also von Dir erfüllt, daß der Elephantenkörper um so mehr faßte von Dir, als der des Sperlings, je größer jener wäre, und je größeren Raum er einnähme, und daß du so stückweise in den Theilen der Welt, in größern mehr, in geringern weniger gegenwärtig wärest. Das aber bist du nicht. Allein du hattest meine Finsternisse noch nicht erleuchtet..... Noch nicht faßte ich klar und deutlich die Ursache des Bösen. Was ich auch immer wäre, so sah ich, man müsse so nach ihr forschen, daß ich dadurch nicht genöthigt würde, den unwandelbaren Gott wandelbar zu glauben, auf daß ich nicht selbst würde, was ich suchte. Daher suchte ich sie, versichert, daß es unwahr wäre, was jene behaupteten, und ich floh sie, weil ich beim Forschen, woher das Böse, sie erfüllt fand mit Bosheit, indem sie wähnten, deine Substanz vielmehr litte Böses, als die ihrige Böses thäte. Und ich war aufmerksam, auf daß ich sähe, was ich hörte; der freie Wille wäre Ursache, daß wir Böses thäten, und dein gerechtes Urtheil, daß wir litten: — und hell dieß zu sehen vermochte ich nicht. Strebend also, des Geistes Kraft hervorzuziehen aus der Tiefe, stürzte sie wiederum zurück; und oft strebte ich, und sie stürzte zurück wiederum und wiederum. Denn mich hob es empor, daß ich so sicher wußte, ich hätte freien Willen, als das Leben"... „Wiederum aber sagte ich: Wer schuf mich? nicht mein Gott, nicht allein ein guter Gott, sondern das Gute selbst? Woher also, daß ich das Böse wollte, und das Gute nicht wollte, auf daß ich mit Recht Strafe litte? Wer legte das in mich, und pflanzte in mich die Keime der Bitterkeit, da mein süßester Gott ganz mich schuf? Ist der Teufel der Urheber, woher der Teufel selbst? Wenn er auch durch den verkehrten Willen aus gutem Engel Teufel ward, woher dann in ihm selbst der böse Wille, durch den er Teufel ward, wofern der ganze Engel von dem besten Schöpfer gut geschaffen ward? In diese Gedanken ward ich wiederum niedergedrückt und erstickt.... Und ich suchte, woher das Böse, und übel suchte ich es, und sah in meinem Suchen selbst das Böse nicht.... Da ich stolz aufstand wider dich, und halsstarrig gegen den Herrn anlief, wuchs auch das Geringste über mich, und es drückte mich, und nirgend war Linderung noch Erholung. Schaarweise kam es und dicht gedrängt vor meinen Blick, und Körpervorstellungen kamen vor meine Gedanken; und diese stellten sich mir entgegen, wollte ich zurückkehren, als sprächen sie: Wohin Unwürdiger, Unreiner? — Und dieß war mir erwachsen aus meiner Wunde, weil du den Stolzen wie einen Verwundeten erniedrigtest. Und in meiner Hoffart trennte ich mich von dir, und meines Antlitzes Aufgeblasenheit schloß meine Augen."

Die dichtende Lüge

als Princip der falschen Philosophie, der falschen Theologie, des heidnischen Mythus, des Pseudojudenthums und Pseudochristenthums. Das Eitle und Leere dieser aus falschen Bildern geschaffenen Systeme.

§ 146.

Die Lüge, welche eine eben so auflösende wie dichtende, d. i. in leeren Einbildungen schaffende Thätigkeit übt, ist in

der ersten Hinsicht Negation der wahren Philosophie und Theologie dadurch, daß sie die Idee der Gottheit und der Schöpfung auflöst, in der andern aber Position der Pseudophilosophie und Pseudotheologie, welche beide, indem sie allerlei afterlogische Gebilde hervorbringen, zugleich die Theologie in Anthropologie oder Physiologie umwandeln, zuletzt aber im Atheismus aufheben. Das heidnische Mythenwesen theilt sich gleichfalls in diese Bestrebungen. Indem sich aber die Lüge mit ihren Negationen und Positionen auch auf das Gebiet der positiven Offenbarung begibt, erzeugt sie hier ein Pseudojudenthum und Pseudochristenthum.

1) Wie sich in der Wissenschaft das Wahre, die Ideen und Begriffe organisch zu einem Systeme bilden; eben so sucht die Lüge ihre Imaginationen in organischen Zusammenhang mit einander zu bringen, und auf diese oder jene Weise zu Systemen zu gestalten. Die Sünde lügt nicht um einer einzigen Lüge willen, sondern um ein ganzes System von Lügen zu bilden. Und da nicht jedes System Allen zusagt, so bildet die Sünde mehrere Systeme, die aber alle Eins darin sind, daß in ihnen die Eine, große göttliche Wahrheit negirt, und der Irrthum an die Stelle derselben gesetzt ist. Aller Irrthum aber erscheint als Idol, dieses im weitern als in dem sonst von Vielen angenommenen Sinne verstanden.

2) Will die Sünde an die Stelle der ewigen göttlichen Idee Etwas setzen, und ist dieses die Lüge, das Produkt der Lüge aber der Irrthum; so ist dieser letztere selbst ein Idol, d. i. ein Wahngebilde. Man hat das Idol (εἴδωλον) viel zu oft in dem eingeschränkten Sinne genommen, in und nach welchem sich das Wort Idololatrie, der heidnische Götzendienst, gebildet hat. Der Begriff von Idol aber, wie der vom Cult des Idols, ist ein sehr weiter, und der vom Götzenbild nur ein einzelnes Moment von jenem. Ohne uns in sprachliche Auseinandersetzungen einzulassen, machen wir nur auf das Merkwürdige aufmerksam, daß Idee und Idol der Abstammung nach zwar nahe verwandt, [1] der Bedeutung

---

1) Das Wort ἰδέα kommt von ἰδεῖν, schauen; Dogm. III. 12—47. 552—573. Das Wort εἶδος gleichfalls (εἴδω, ἴδω, video, wofür aber im praesens gewöhnlich ὁράω gesetzt wird), wie denn ἰδέα und εἶδος mehrere Bedeutungen mit einander gemein haben, als: Vorstellung, Schauung, Gesicht, Bild, Gestalt, Art, species u. s. w. Auf εἶδος aber weist εἴδωλον (Gestalt, Bild, Vorstellung) zurück.

nach aber so sehr von einander verschieden sind, daß sie als gegenseitige Widersprüche angesehen werden können. Darin aber besteht der Grundunterschied, daß die Idee überall das Wesenhafte und Wirkliche, das Idol aber das Wesenlose und Unwirkliche zum Inhalte hat. Denn Idol bedeutet eine inhaltsleere Vorstellung, ein spectrum in der Seele, ein wesenloses Schattenbild, Traumbild, Wahnbild, Gespenst, Larve, und weil es dennoch ein Wesen heuchelt, Trugbild. Dieser Begriff hat sich aus dem profanen Sprachgebrauch in den kirchlichen übertragen. Denn das Wort Idol, das Zerrbild der Idee, bezeichnet hier eine reine Fiction, der im wirklichen Sein nichts entspricht.[1]) Das Idol ist also das reine Nichts, nichts von dem, was in der Welt Existenz hat: es ist nur eitle, leere Dichtung.[2]) So ist das Idol die Lüge selbst, d. h. das, was eine wahre Wirklichkeit lügt, und zu einer falschen den Geist betrüglich hinleitet. In diesem Sinne wird es auf Mehreres bezogen. So auf das unreine Bild, welches der sündhafte Geist von einer bösen Handlung in sich trägt;[3]) in gleicher Weise auf die düstern Bilder eines sündigen Gewissens,[4]) und endlich auf die falschen Anschauungen abgesonderter religiöser Gemeinschaften.[5])

---

1) Theodoret behandelt *Quaestt.* in Exod. c. 20. interrogat. 38 den Unterschied zwischen Idol und Aehnlichkeit, *εἰδωλον και ὁμοιωμα.* Zuerst sagt er: „das Idol hat schlechthin keine Existenz: die Aehnlichkeit aber ist das Abbild und Gleichniß von Etwas." Um dieß zu begreifen, muß erinnert werden, daß die Wissenschaft im Grunde das zurückgeworfene Bild der wirklichen Dinge im erkennenden Geiste gleichsam ein Abbild, Nachbild, ein Sichspiegeln der Wesen in uns ist. Nun heißt es bei Theodoret weiter: „So ersinnen die Griechen in dichtender Weise Gestalten, die schlechthin nicht existiren, wie die Sphinxen, die Tritonen und Centauren ꝛc. — solche ersonnene Gestalten von nichtexistirenden Dingen, welche das Wirkliche nur nachäffen, nennt man Idole; Aehnlichkeiten aber nennt man die Nachbildungen von Dingen, die sind, wie von der Sonne, dem Mond, den Sternen, den Menschen, den Thieren, den Reptilien und Dergleichen."

2) *Oecumen.* in I. ad Corinth. c. 8. v. 4: *εἰδωλον οὐδεν, τουτεστιν, οὐδεν ἐστι των ἐν κοσμῳ ὀντων το εἰδωλον, ἐπινοιας δε ματαιας ἀναπλασμος και ἀνατυπωσις.*

3) *Chrysost.* homil. XVII. in Matth. *εἰδωλα πραγματων αἰσχρων.* Auch Paulus bezieht die Idololatrie Ephes. 5, 5. Kol. 3, 5. auf das unsittliche Leben.

4) *Chrysost.* homil. I. de Lazaro: „Auf dem Ruhelager, bei Tische, auf dem Forum, im eigenen Hause, bei Tag, bei Nacht und selbst häufig in Träumen sieht es die Bilder der Sünde — *τα της ἁμαρτιας εἰδωλα* —, es lebt das Leben des Kain, seufzend und zitternd über der Erde."

5) Z. B. die der Arianer; *Gregor. Nissen.* in orat. funebr. de Placilla. Tom. III. oper. p. 533.

Idol wäre demnach das eben so Wahrheits- als Wesen-lose Bild, welches die Sünde in und durch die Lüge entwirft, der ernstgemeinte Traum des verirrten sündhaften Geistes, gegenüber den ewigen Urbildern, welche in den göttlichen Ideen liegen und diese selber sind, — und die nicht nur mit dem Wesen der wirklichen Dinge übereinstimmen, sondern das innerste Wesen aller endlichen Wesen selbst bestimmt haben. — Nach jener obigen Auffassung des Idols ist aber dieses selbst, das Idol, in allen Weisen und nach allen Richtungen, so wie der Cult des Idols nach seinen verschiedenen Objecten, das erste und höchste der Uebel: [1]) ja die Sünde fängt mit dem Idol ihre erste Bewegung, ihr erstes Dasein und Leben an; oder die Sünde führt sich entweder als Idol oder durch ein Idol in die Welt ein. In diesem weitesten Sinne hat, wie wir glauben, auch der Apostel Johannes das Wort Idol genommen, wenn er seinen ersten größern Brief mit den Worten schließt: „Kinder, hütet euch vor den falschen Idolen![2]) Denn gerade in diesem Briefe war im Vorausgehenden so viel die Rede von Finsterniß und Lüge, und ihren vielseitigen Bethörungen, im Gegensatz zur Wahrheit und zum Lichte. Von dem allgemeinen Idol und der Herrschaft desselben über den Geist sind das Götzenwesen, so wie der im Zeitalter des Johannes entstehende Gnosticismus nur Momente, wenn auch große, und vom Apostel in Gedanken nicht übersehene.

3) Fassen wir aber das Idol in einem engern, und damit in dem gewöhnlichen Sinne auf; so ist der Begriff auch hier ein weiterer, als er von Vielen genommen wird, denn auch hier eröffnet sich für uns wiederum eine Allgemeinheit. Denn im Stein, im Holz, im Metall des Götzenbildes geht der Götze, d. i. das Idol, welches der Geist in sich trägt, selbst nicht auf, so wenig die Götzenverehrung in der Verehrung eines irdischen, von Menschen zubereiteten Körpers aufgeht. Das Idol kann auch ein reines Gedankending, irgend ein falscher Begriff sein, und ist es auch sehr oft, wie wir bald sehen werden. In der Idololatrie liegt ein Zweifaches, das Idol und die Verehrung. Zuerst ist sie die Uebertragung des Begriffs des absoluten, Einen und wahren Gottes auf die Creatur, so wie die Vertheilung seiner Attribute an dieselbe. Das ist

---

1) *Gregor. Naz.* orat. XXXVIII. n. 13. p. 671: *το παντων ἐσχατον των κακων και πρωτον ειδωλολατρειας.*

2) 1 Joh. 5, 21. Daß Augustinus den heil. Johannes so erkläre, werden wir unten sehen.

das Idol.[1]) Sodann folgt das Zweite, die Uebertragung der Gott gebührenden Verehrung auf das Geschöpf.[2]) In die Idololatrie theilen sich nun aber die falsche Philosophie und die falsche Theologie gleich sehr dadurch, daß sie die Idee der Gottheit in ein Idol verwandeln, wozu noch kommt, daß sie die Erkenntniß dieses ihres Idols für das höchste Erkennen ausgeben.[3]) Wie die Lüge hiebei verfahre, welche Wege sie einschlage und zu welchen Resultaten sie führe, wie man von einem Phantom überall zu einem andern komme, vor Allem aber zum Nichts und zum Wesenlosen, dieß ist nunmehr kurz zu sehen.

Hiebei ist es ganz gleichgültig, ob man das Phantom, das man einmal im Geiste trägt, von Vorne herein verschweigt, um es scheinbar als Resultat zu gewinnen, oder ob man es als ein Axiom voraussstellt, um alles Spätere an dasselbe zu knüpfen, und durch dieses sich bestätigen zu lassen. Das verschwiegene Phantom, das noch nicht genannte und ausgesprochene Idol ist aber dennoch vorhanden und gegenwärtig, und wirkt so gut bestimmend auf Alles ein, wie wenn man es gleich von Anfang offen hervortreten läßt.[4]) Indem man aber in jedem Falle die

---

1) *Clem. Alex. Strom.* III. c. 12. p. 552: ειδωλολατρεια λεγεται εκ του ἑνος εἰς τους πολλους ἐπινεμησις θεου.

2) *Gregor. Naz.* orat. XXXVIII. n. 13. p. 671: ειδωλολατρεια — μεταθεσις προσκυνησεως ἀπο του πεποιηκοτος ἐπι τα κτισματα.

3) Als Satan im Paradiese den ersten Eltern sein Idol und Phantom hinhielt, versprach er denselben ein höheres Erkennen: das thut die Pseudophilosophie und Pseudotheologie zu jeder Zeit dem Lügner von Anfang nach.

4) Augustinus erklärt die Idololatrie aus den eiteln nichtigen Phantasmen des von der Sünde irregeführten Geistes. De vera relig. c. 49 sagt er: „Wir sind durch unsere Liebe zu solchen (eiteln) Dingen von der Wahrheit abgefallen, und sehen nicht einmal mehr, in wiefern jene durch Nachahmung auf diese deuten; wir hängen ihnen an, wie wenn sie Schönheiten der ersten Ordnung wären, und verlassen wir sie, so geschieht es nur, um unsere eigenen Phantasmen (phantasmata) zu umarmen. Denn diese stellen sich uns, wenn wir zur Erforschung der Wahrheit uns wenden wollen, von selbst in den Weg; sie wehren uns, weiter zu gehen, und üben, nicht durch Gewalt, sondern durch List, eine Art von Straßenraub an uns aus, — die wir nicht erkennen, in welch' ausgedehntem Sinne gesagt wird: Hütet euch vor den Idolen (1 Joh. 5, 21). Daher haben Einige mit ihren Gedanken in zahllosen Welten umhergeschweift; Andere glaubten, Gott könne nichts Anderes als ein Feuerkörper sein; Andere hielten ihn für den durch's Unendliche ausgedehnten Glanz eines unermeßlichen Lichtes, welches doch auf der einen Seite wie durch einen schwarzen Keil gespalten wäre. Sie standen im Wahne zweier sich anfeindenden Reiche, und fabelten mit und in ihren Phantasmen solchen Ursprung der Dinge."

Frage nach dem Ursprung der Dinge stellt und zu beantworten sucht, tritt alsbald das Phantasma als dasjenige hervor, wodurch man Alles beantwortet, und beantwortend Alles bestimmt. [1]) Spricht sich die heil. Schrift nur ganz einfach über das bei und unter den Völkern herrschende Idolwesen aus, erklärt sie dasselbe als das Werk einer irren Phantasie, läßt sie erkennen, wie in der Thorheit desselben nur der großen Menge eigene Thorheit sich spiegelt, ferner, wie zerstörend jenes auf die Sittlichkeit wirkt, wie es unvernünftig das Relative über das Absolute, das Werk über den Meister setzt, und dadurch die schwere Frage nach dem Ursprunge der Dinge unmittelbar nur mit einer leichtsinnigen Behauptung beantwortet, in welcher weder ein Urtheils- noch ein Schlußvermögen zu Tage kommt, [2]) — läßt sie im ganzen Idolwesen stets nur einen unendlichen Wahn, ein eitles, nichtiges Wesen erkennen, [3]) —

---

1) *August.* de vera relig. c. 49: Et talia rebus constituentes principia cum suis phantasmatis fabulati sunt.

2) Weish. 14, 11—14: „Es wird über die Idole der Völker Strafe kommen, weil sie aus Geschöpfen Gottes zu Gräueln geworden sind, ein Aergerniß für die Seelen der Menschen, und ein Fallstrick für die Füße der Thoren. Denn der Anfang der Abgötterei ist das Ersinnen von Idolen, und die Erfindung derselben das Verderben des Lebens; denn von Anfang waren sie nicht, und werden auch nicht immer bleiben. Durch die Eitelkeit der Menschen sind sie in die Welt gekommen." Weish. 13, 1—5: „Thöricht von Natur waren alle Menschen, die, in Nichtkenntniß Gottes befangen, aus dem sichtbaren Guten nicht den, der da ist, zu ersehen vermochten, und nicht, auf die Werke merkend, den Meister erkannten, sondern entweder das Feuer, oder den Wind, oder die schnelle Luft, oder den Kreis der Sterne, oder gewaltiges Wasser, oder die Lichter des Himmels, für Welt regierende Götter hielten. Wenn sie aber (diese Dinge), von ihrer Schönheit ergötzt, für Götter hielten; so hätten sie einsehen sollen, um wie viel besser ihr Gebieter ist, denn der Urheber der Schönheit schuf sie. Wenn sie aber die Kraft und Wirksamkeit bewunderten, so hätten sie daran merken sollen, wie viel mächtiger ihr Schöpfer ist. Denn aus der großen Schönheit der Geschöpfe wird vergleichungsweise der Urheber derselben erkannt." Weish. 15, 16. 17: „Kein Mensch kann einen Gott bilden. Er, selbst ein Sterblicher, bringt mit seinen ruchlosen Händen nur ein Todtes hervor. Er selbst ist ja an sich, besser als die Gegenstände seiner Verehrung; denn er selbst lebet, jene aber nimmermehr." Ps. 135, 15—18: „Die Götzen der Völker sind Silber und Gold, gemacht von Menschenhänden. Einen Mund haben sie und reden nicht: Augen, und sehen nicht: Ohren haben sie, und hören nicht; auch ist kein Athem in ihrem Munde. Gleich ihnen sind, die sie machen, Alle, die auf sie trauen."

3) Dem Idolwesen sich hingeben nennt sie: dem Wahn und der Verblendung sich überantworten: das Idol ist das Nichtige und Eitle selbst, vgl. 2 Kön. 17, 15. Jer. 2, 5. Jes. 41, 7. 29. Ephes. 4, 17. 18. und im weiteren Sinne, betreffend das Unvernünftige des Idolwesens: Jes. 44, 9 ff. Jer. 10, 3 ff.

schließt die Tradition sich der heil. Schrift an, indem sie entweder geradezu ihre Worte wiederholt oder die maaßgebenden Gedanken weiter entwickelt, [1]) indem sie die Verwechslung Gottes mit der Welt nur aus der Sünde, welche die Vernunft verfinstert, erklären kann, während die Natur nicht täuscht und dem Geiste einen stets reinen Spiegel der Gottesoffenbarung in sich selber hinhält; [2]) — so stellt sich für beide, für Schrift und Tradition, die Sache nicht anders, wenn das Idolwesen Miene macht, sich wissenschaftlich zu begründen, um durch einen Anschein von höherer Speculation oberflächliche Geister zu täuschen: die Lüge bleibt, was sie ist, wenn sie auch in ein System sich kleidet, so wie der Wahnsinn sich wesentlich nicht verändert, wenn er sich auch mit dem Nimbus des Tiefsinnes umgibt. Die Illusion kann jedoch dem im Sehen geübten Geistesauge nicht verborgen bleiben, welchem der ganze scheinbar wissenschaftliche Proceß nur als ein sich fortspinnendes Sophisma erscheint, durch welches der Lügner von Anfang den Gott-suchenden Geist

---

Bar. 6, 7 ff. Weish. 3, 10 ff. 15, 7 ff. Röm. 1, 21—23. Das Sündhafte der Idololatrie ist hervorgehoben 2 Mos. 20, 4. 3 Mos. 26, 1. 5 Mos. 4, 16. 5, 8. 27, 15. Ps. 81, 10. Weish. 14, 8.

1) *August. enarrat.* in Psalm. 134. n. 24: De illis autem, qui non agnoverunt, quid dicitur? *Similes illis (idolis) sunt omnes, qui faciunt ea, et omnes, qui confidunt in illis.* Et creditis, fratres, exprimi in eis quandam similitudinem idolorum, non quidem in carne eorum, sed in interiore homine eorum. Nam aures habent, et non audiunt, . . . oculos habent, et non vident: habent enim oculos corporis, sed non habent oculos fidei. Denique impletur haec prophetia per omnes gentes. Man wird es uns erlassen, den unendlich reichen Stoff aus den Vätern, die beinahe alle hierüber handeln, zur Mittheilung zu bringen.

2) *August. de vera relig.* c. 36. n. 67: Unde falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro suae pulchritudinis acceperunt gradu: neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti, non aliud quam suas affectiones praesidenti animo nuntiant: sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt, relicta et neglecta veritate. Nam quoniam opera magis quam artificem atque ipsam artem dilexerunt, hoc errore puniuntur, ut in operibus artificem artemque conquirant: et cum invenire nequiverint (Deus enim non corporalibus sensibus subjacet, sed ipsi menti supereminet) ipsa opera existiment esse et artem et artificem. Cfr. *de civit. Dei* l. VIII. c. 23: Quasi quidquam sit infelicius homine, cui sua figmenta dominantur: cum sit facilius, ut tanquam deos colendo quos fecit, nec ipse sit homo, quam ut per ejus cultum dii possint esse, quos fecit homo. Citius enim fit, ut homo in honore positus pecoribus non intelligens comparetur, quam ut operi Dei ad ejus imaginem facto, id est, ipsi homini opus hominis praeferatur. Quapropter merito homo deficit ab illo, qui eum fecit, cum sibi praeficit ipse quod fecit. Siehe oben S. 131.

des Menschen so bethört, daß er das Schlechte dem Guten vorzieht, aber auch durch die satanische Verführung dem Tode zur Beute wird.[1])

4) Wir haben in der dem Geiste angebornen Idee der Gottheit nicht nur den Grund des Gott-Suchens, sondern auch das Princip des zureichenden Grundes gefunden: dieses Princip ist, weil jene Idee zuvor schon ist, oder: der Geist forscht nach der letzten Ursache der Dinge, weil die Gottesidee als ein treibendes Agens in ihm ist.[2]) Und zwar treibt die Idee den Geist so lange, bis er in seinen Forschungen bei Gott als der absoluten schöpferischen Ursache aller Dinge angelangt ist.[3]) Zugleich ist diese Idee, die in dem eben bemerkten Sinne ein constitutives Princip ist, auch ein regulatives, und zwar das letztere zu dem Zweck, auf daß der menschliche Geist bei seinem Gott-suchen nicht Statt Gottes die Creatur als die absolute Ursache der Dinge, und damit als das göttliche Wesen erkenne. Wir haben an andern Orten dargethan,[4]) wie geneigt die Menschen stets waren, der Idee der Gottheit die Creatur als ihren Inhalt unterzulegen; die Geschichte der heidnischen Religionen so wie die Geschichte der Philosophie weist nicht nur jene menschliche Neigung, sondern auch den Kampf der

---

1) *Gregor. Naz.* orat. 28. n. 15. bemerkt hinsichtlich der Entstehung des Idol-wesens, mit welcher Schmach sich der Mensch bedecke, wenn er die göttliche Glorie auf endliche Dinge, wie Thiere, übertrage. Er wirft dann die Frage auf, was verachtenswerther sei, der Abgott oder sein Anbeter, und antwortet: „Weit größerer Verachtung und Schmach sind die werth, welche dergleichen Dinge anbeteten, weil sie, die mit Vernunft begabt und im Besitze der göttlichen Gnade das Schlechte dem Bessern vorzogen. Aber das war die Wirkung des Sophisma's jenes verschlagenen bösen Geistes, der stets das Gute zum Bösen mißbraucht, wie überhaupt von solcher Beschaffenheit alle seine Werke sind. Denn indem er das Verlangen derselben nach Gott als ein solches aufgefaßt hatte, welches bei dem Gott-Suchen auf Abwege geführt werden kann, brachte er sie, um die Herrschaft an sich zu reißen, und mit ihrem (Gott-) Verlangen Spott zu treiben, gleichsam wie einen Blinden, der heftig des Weges verlangt, sie führend, an eine Kluft, und stieß sie in den Abgrund des Verderbens und des Todes."

2) Vgl. Dogm. II. 19—27. 57—96. III. 607—609. Sodann den von uns verfaßten Artikel über Gott, im Freiburger Kirchenlexikon, verl. bei Herder.

3) *Gregor. Naz.* orat. XXVIII. n. 13. p. 506: *ἐπει ἐφιεται μεν πασα λογικη φυσις θεου, και της πρωτης αἰτιας.* Der Ausdruck kommt mehrmals vor. Die Menschen als Vernunftwesen sind *ἐφιεμενοι θεου*, d. h. sie haben ein natürliches Verlangen nach Gott, sind desiderio Dei flagrantes, Deum natura sua appetentes. loc. cit. n. 16. p. 507. Diesem Verlangen entspricht die *ζητησις θεου*, das Gottsuchen loc. cit. n. 15. p. 507.

4) In unserer theolog. Encyklopädie, so wie in unserer Philosophie des Christenthums.

Idee gegen jene falsche, zur Verwechslung Gottes mit der Welt führende Neigung, auf allen Blättern auf. Die Idee der Gottheit negirt unaufhörlich das Idol der Lüge, und fordert zu andern, bessern, ernstern, strengern kräftigeren und geistiger gehaltenen Forschungen auf, welchen die Wahrheit als Resultat zu Theil werde. Es ist jetzt nicht am Orte, zu untersuchen, warum und wie der sich selbst überlassene Geist bei seinen Forschungen nach der ersten Ursache gewöhnlich ermatte und auf dem halben Wege stehen bleibe:[1]) aber so viel ist gewiß, daß selbst ausgezeichnetere Geister, wie Plato und Aristoteles, den von ihnen selbst aufgestellten Grundsatz philosophischer Forschung nicht in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Tiefe zu vollziehen vermochten. Denn wenn die angeborne Idee der Gottheit sie trieb, als dasjenige philosophische Princip, welches alle metaphysische Untersuchung leiten soll, das Princip des zureichenden Grundes aufzustellen;[2]) so haben sie selber in ihren eigenen Forschungen den Beweis geliefert, daß sie hinter der von ihnen gestellten Aufgabe zurückgeblieben sind. Denn sie stiegen nicht zur letzten und allein wahren Ursache, zu Gott auf, sondern blieben innerhalb der Welt und ihrem begrifflichen Zusammenhang stehen, während die angeborne Idee der Gottheit so weit das Princip vollzogen wissen will, bis der Geist zu einer wahrhaft absoluten und persönlichen Ursache der Dinge wissenschaftlich sich erhoben hat, welche dem vollkommen entspricht, was die angeborne Idee der Gottheit in unmittelbarer Weise, der Ahnung und dem Gefühle nach in sich trägt.[3]) Erweist sich nun aber die angeborne Idee der Gottheit als das eigentliche, rechte und allein wahre Princip, das selber aus sich Principien, welche den Modus und das Ziel der Forschung bestimmen, erzeugt, und wacht diese selbe Gottes-Idee über den rechten Vollzug ihrer Principien bei den menschlichen Forschungen über die letzte Ursache der Dinge, — ist sie der heilige, unbestechliche Heros, der Grenzwächter zwischen der Wahrheit und ihrem Widerspruch,

---

1) *Gregor. Naz.* gibt orat. XXVIII. n. 12—14. p. 504—506 drei Ursachen an, die den Menschen so oft verhindern, zur Erkenntniß der absoluten Ursache aufzusteigen, und die sofort zur Idololatrie führen: Scheue vor geistiger Anstrengung, hochmüthige Selbstüberhebung und die Sinnenwelt, bei welcher man stehen bleibt, weil man sie nicht geistig zu überwinden vermag.

2) Plato und Aristoteles stellten als Princip der Philosophie auf, die letzten Ursachen der Dinge zu erforschen: siehe unsern Artikel über Gott, im Freiburger Kirchenlexikon, in welchem wir diesen Punkt umständlich behandelt haben.

3) Vgl. unsern Artikel über Gott a. a. O.

der Lüge; so ist deutlich, wie viel der letztern, der Lüge, daran liegen müsse, vor Allem die angeborne Idee der Gottheit zu negiren und selbst zu zerstören, so wie an die Stelle derselben ein Idol zu setzen. Die christliche Wissenschaft war über diesen Hergang bei ihrer Betrachtung der Entstehung des Idolwesens stets überzeugt. Darum sagt Theodoret, den Ursprung der Idololatrie erörternd, der böse Dämon sei zuerst für die Zerstörung jener Ideen besorgt gewesen, welche die Natur ursprünglich in das Wesen der Menschen über den Gott des Universums eingeschrieben habe. Auf dieses hin habe derselbe böse Dämon seine Dogmen über die falschen Gottheiten gegeben, und eine zahllose Schaar von Nicht-Seienden für den Seienden anbeten gelehrt, was sofort auch die Basis und der Grund für ein verruchtes Leben geworden sei.[1]) Zeigt die Geschichte der Religion und der Philosophie, diese beiden in aufsteigender Linie und in der guten Richtung ihre Wege verfolgend genommen, daß das, was sie von der unwahren, durch Verwechslung entstandenen Gestalt der Gottheit stets abstößt und zu einem Höhern hinweist, die in der Seele wirkende, freier gewordene Idee der Gottheit ist; so zeigt die Geschichte der Religion und der Philosophie auch das Andere, daß, wo und so lange die Idee der Gottheit durch die Lüge und ihre Idole unwirksam gemacht ist, in absteigender Linie und in Verfolgung der unwahren Richtung der bethörte Geist alle und jede Creatur mit Gott verwechselt: negirt folglich die vorhandene, wirkende Gottesidee jedes Idol, so setzt umgekehrt die Lüge da, wo die Gottesidee für den Augenblick unwirksam geworden ist, jedes Idol. Damit ist aber die Verkehrung noch nicht am Ende. Denn ist die Idee der Gottheit durch die Lüge negirt, und ist in diese Negation auch noch die weitere eingeschlossen, daß der, welcher das Object dieser Idee ist, der absolute, persönliche, überweltliche Gott nämlich, durch sein Denken und Wollen der Urheber der Ideen der Dinge sei: so schwinden alsdann mit dem Gott des natürlichen wie des positiven Bewußtseins auch die Ideen als die ewigen Produkte des göttlichen Denkens und Wollens, an deren

---

1) *Theodoret. Graecar. affect. curat. disput. VII.* p. 882. 883: *τονδε δη οὐν τον τροπον αὐτους λουλωσαμενος (ὁ παμπονηρος δαιμων), πρωτον μεν τας περι του θεου των ὁλων, ἁς ἡ φυσις αὐτοις* (den vom Satan betrogenen Menschen) *ἐξ ἀρχης ἐνεγραψεν, ἐξηλειψε δοξας· ἐπειτα δε τα πονηρα των ψευδωνυμων θεων ἐξεπαιδευσε δογματα· και τον πολυν των οὐκ ὀντων ὁμιλον ἀντι του ὀντος ἐδιδαξε προσκυνειν· ταυτην ὑποβαθραν και κρηπιδα της διεφθαρμενης προκαταβαλλομενος βιοτης.*

Stelle die Phantasmen, die Einbildungen der Lüge treten. Und zwar wird die erste große Lüge sich gliedern in zahllos viele andere. So viele göttliche Ideen, so viele Negationen derselben durch Lügen, welche sie verfolgen, daher: so viele göttliche Ideen, so viele Lügen, die sich alle unter einander zu einer, wenn auch scheinbaren Einheit verknüpfen, um ein System darzustellen. Von Ort zu Ort, von Moment zu Moment, von Abschnitt zu Abschnitt, von Kapitel zu Kapitel, von Satz zu Satz, nach allen Seiten und Richtungen verfolgt negirend die Lüge die Ideen, indem sie zugleich ihr gegenüber den organisirten Irrthum aufstellt.

5) Nur in kurzen Grundzügen, nicht in umständlichen Ausführungen, ist es uns gestattet, die Idole der Lüge, die überall unzertrennbar mit der Sünde bestehen, zu schildern.[1]) Hat sich der Geist, wie oben bemerkt, von der in ihm angelegten Idee der Gottheit entfernt, und sind damit alle jene Bewegungen und Thätigkeiten der Seele, welche wir früher als die nachbildlichen im Verhältniß zu den urbildlichen göttlichen in Betrachtung gezogen haben,[2]) in eine abnorme Richtung gekommen; so fängt er an, sich in sich selber und um sich selber zu bewegen, so wie dem sich zuzuwenden, was ihn umgibt, der körperlichen Welt.[3]) Kann diese gewaltige Abirrung nicht gedacht werden, ohne daß die ursprüngliche, gottverliehene Denkkraft darunter leidet;[4]) so ist ein Zeichen der gesunkenen Denkkraft schon dieß, daß der Geist wähnt, das Denken sei ganz willkührlich in seine eigene Macht gegeben, es bestehen keine

---

1) Unter die geistreichsten und tiefsinnigsten Schriften der Kirchenväter über das Entstehen des Idolwesens gehört die oratio contra gentes des Athanasius. Wir werden auf sie mehrmals zurückkommen. Noch in der Einleitung in diese Schrift sagt Athanasius: „Im Anfang war das Böse nicht, sondern die Menschen haben es später auszudenken und gegen sich selber auszubilden angefangen; daher haben sie auch den Idol-Wahn in sich gestaltet, indem sie das, was nicht ist, für ein Seiendes hielten.“

2) Dogm. III. 512—688.

3) *August. de civ. Dei* l. XIV. c. 3. 4. Siehe oben S. 143. *Athanas. contra gentes* n. 3: „Sie wandten ihren Geist von dem Geistigen ab, und fingen an, sich selbst zum Object ihrer Betrachtung zu machen. Da sie aber ihre Gedanken auf sich selbst richteten, dem Leibe und der Sinnlichkeit anhingen, verfielen sie, durch sich selbst betrogen, der Eigensucht, und zogen das Ihrige der Betrachtung des Göttlichen vor.“ Athanasius bemerkt weiter, daß diese Abirrung schon bei dem ersten Menschen Statt gefunden, daß dieser auf Anrathen der Schlange seine Gedanken von Gott abgelenkt, sich selber zugewendet, und sofort auf das Gegentheil vom Göttlichen gerichtet habe.

4) Athanasius sagt loc. cit. n. 3: „Sie vergessen gänzlich der Kraft, die sie von Gott im Anfang erhalten hatten.“

Gesetze in ihm und für es, oder, man könne und dürfe, ja man müsse, um seine Freiheit und um seine Würde zu zeigen, denken, wie es immer nur einem beliebe.[1]) Damit hat die Wahrheit aufgehört, für den Geist ein Objectives, Nothwendiges, Allgemeines und Gesetzliches zu sein. Damit ist aber zugleich auch jede Idee und jede wahre Wirklichkeit dem Geiste entschwunden, und er befaßt sich von da an lediglich nur mit dem Leeren und Nichtigen, überhaupt mit dem Nichtseienden: das Idolwesen ist ein Abfall von Gott, der Idee, der Wahrheit und der wahren Wirklichkeit zumal, und ein Hinübertreten zum absoluten Gegentheil, was aber die Sünde als ein großes Etwas dem bethörten Geiste vorlügt.[2]) Von nun an bewegt sich der Geist rein nur in dem, was das Gegentheil von Gott, der Idee und der Wahrheit ist: dieses Gegentheilige hält ihn in einem Zauberkreise gefangen, aus dem er nicht mehr heraus-

---

1) Athanasius hat auch dieses wichtige Moment nicht vergessen; denn nachdem er die Bemerkung gemacht, der Geist habe gesehen, wie er das Gottverliehene zum Gegentheil von dem, wozu es gegeben, mißbrauchen könne, fügt er hinzu: „Daher richtete der Geist, statt die Schöpfung zu betrachten, das Auge auf die Begierden, indem er zeigt, daß er auch dieses könne, und wähnt, daß er, wenn er (so) denke, seine Würde bewahre, und nicht sündige, da er ja nur thue, was er vermöge. Allein er übersieht, daß er geschaffen ist, nicht um überhaupt eine Denkbewegung durchzumachen, sondern in der Denkbewegung auf das sich hinzurichten, was das Nothwendige (ἃ δεῖ, das Seinmüssende und Seinsollende) ist."

2) Sehr tief faßt Athanasius auch diesen Punkt auf, indem er a. a. O. n. 4. sagt: „Der Geist bewegte sich nun zwar wohl nicht mehr um Gott, aber er sann auf das, was nicht ist, gab seiner Kraft eine andere Richtung, und mißbrauchte sie zur Befriedigung der Begierden, die er sich in seiner Freiheit ausgesonnen hatte. Er kann sich nämlich eben so, wie zum Guten hinwenden, auch vom Guten abkehren. Wendet er sich aber vom Guten hinweg, so denkt er schlechthin nur das Gegentheil. Der eigenen Freiheit bewußt, sieht er, daß der Körper zu Beidem gebraucht werden kann, sowohl zu dem, was ist, als auch zu dem, was nicht ist. Das aber, was ist, ist das Gute, und das, was nicht ist, das Böse. Für das aber, was ist, halte ich das Gute deßwegen, weil es seine Ideen (παραδειγματα) aus Gott hat, der wahrhaft ist. Für das hingegen, was nicht ist, erachte ich das Böse, welches durch die Gedanken der Menschen als etwas, was nicht ist, ersonnen worden. Denn obschon der Leib Augen hat, die Schöpfung zu sehen, und aus der in ihr herrschenden schlechthin übereinstimmenden Ordnung den Schöpfer zu erkennen, — obschon er Ohren hat, die göttlichen Weissagungen und die Gesetze Gottes zu hören, — obschon er Hände hat, die nothwendigen Werke zu verrichten, und sie beim Gebete nach Gott auszustrecken; — denkt dennoch der Geist, nachdem er von der Betrachtung des Guten und von der Bewegung in demselben gelassen, in seinem Irrthum nur noch an das Gegentheil."

kommt, es beherrscht ihn gänzlich, es wirkt in ihm bis zum Fanatismus, und diesem gegentheiligen, Gott= und Ideen=feindlichen Denken und Wollen entspricht überall das eben so gegentheilige, feindliche Thun.[1]) Aus solchem Grunde stammt nun aber auch der ganze Wahn des Idol=Wesens.[2]) Denn so wie der vernünftige Geist, der sich an sich selbst und an die Offenbarungen seines Innern hält, sich selber der Weg ist, der ihn zur Erkenntniß eines überweltlichen Gottes führt;[3]) so bildet sich auch der Geist, der als ein, von Gott abgefallener und außer sich selbst versetzter, die Erkenntnißkräfte und die wahre Richtung derselben verliert, Gedanken und Vorstellungen von dem Nichtigen, und verlegt den Gott, auf welchen die Vernunft hinweist, in die endlichen Dinge.[4]) Die Idee der Gottheit also, welche die Sünde an sich nicht

---

1) *Athanas.* l. c. n. 5.

2) *Athanas.* l. c. n. 7. *μανια των ειδωλων*. Athanasius wiederholt hier, daß der Mensch von der Gottesanschauung, von der Betrachtung des Guten abgefallen, den ursprünglich heiligen Zustand verlassen und in einen befleckten eingetreten sei.

3) Athanasius a. a. O. n. 30: „Der Weg der Wahrheit wird den wahrhaft seienden Gott zum Ziele haben. Zur Erkenntniß und genauern Ergreifung dieses Weges ist uns nichts Anderes nothwendig, als wir uns selber: wie Gott zwar für sich selbst über Allem steht, so ist doch der Weg, der zu ihm führt, nicht fern von uns, sondern in uns selbst ist er, und sein Anfang ist von uns nicht schwer zu finden, wie auch Moses sagt: Das Wort des Glaubens ist innerhalb deines Herzens (Deuter. 30, 14). Das erklärte und bestätigte auch der Erlöser, wenn er sagte: Das Reich Gottes ist in euch (Luk. 17, 21). Da wir nun den Glauben und das Reich Gottes in uns selber haben, so können wir den König des Alls leicht anschauen und erkennen .... Diesen Weg haben wir Alle betreten, wir Alle haben ihn, wenn ihn auch nicht Alle verfolgen und einhalten, indem sehr Viele, den Vergnügungen des Lebens, die sie von Außen locken, nachgehend, ihn verlassen. Wenn aber jemand fragt, welches denn jener Weg sei, so antworte ich: es sei dieß die Seele eines Jeden und der Geist in ihr. Denn durch ihn allein kann Gott angeschaut und erkannt werden: es möchte denn sein, daß die Unfrommen, wie sie die Existenz Gottes läugnen, so auch in Abrede stellen, eine Seele zu haben, und darin möchten sie in der Wahrscheinlichkeit weiter kommen, als in dem Andern. Denn es ist nicht Sache derer, die Geist haben, den Urheber, und Schöpfer des Geistes, Gott, zu negiren." Später, und zwar n. 33, bringt Athanasius damit die Unsterblichkeit in Verbindung; nach der Bemerkung, daß die Begriffe und Gedanken von Unsterblichkeit, die in der Seele sind, niemals von ihr lassen, heißt es weiter: „Daher hat sie auch den Gedanken von der Anschauung Gottes, und wird ihr eigener Weg, indem sie nicht von außen her, sondern aus sich selbst, die Kenntniß und den Begriff von dem Worte Gottes erhält."

4) Athanasius a. a. O. n. 8: „Nachdem nun der Geist abgefallen war und vergessen hatte, daß er nach dem Ebenbilde des guten Gottes geschaffen, sah er nicht mehr vermöge einwohnender Kraft Gott, das Wort, nach dem er erschaffen

zerstören kann, und welche vom Geiste nimmermehr gänzlich läßt, wandelt die Sünde als Lüge in die Einbildung um, als sei ihr Gegenstand und Inhalt, Gott, in den endlichen Dingen zu suchen.[1]) Von dem Augenblicke an, in welchem der Geist von Gott und seiner Idee abzufallen anfängt, beginnt auch die Verfinsterung seiner Gedanken,[2]) und es tritt für seine Urtheile und Schlüsse eine gänzliche Verkehrung ein: denn Statt aufwärts zu den letzten Ursachen zu steigen, sinken sie von der wahren absoluten Ursache an unaufhörlich abwärts, und es kommt in Folge der endlos sich fortsetzenden Verkehrung zu zahllosen Verwechslungen Gottes mit den Dingen.[3])

6) Die innere Nichtigkeit des Idolwesens stellt sich in mehrfacher Weise dar; denn abgesehen davon, daß das Ganze eine Lüge und darum ein Nichtiges und Wesenloses ist, sind auch die einzelnen Momente, fallen sie der Philosophie oder der Mythologie anheim, jeweils eine besondere Art derselben, die aber als solche eigens hervorgehoben werden müssen, wenn die Lüge nach allen Seiten begriffen werden soll. Entweder ist das, in was die Lüge, nachdem sie den wahren Gott negirt hat, das Göttliche verwandelt, ein absolut leerer Begriff, dem schlechthin keine lebendige Wirklichkeit entspricht; — oder es ist ein solches Gebilde irrer Phantasie, in welchem ein der Wirklichkeit Entnommenes mit einem Anderen so vermischt und verbunden wird, daß das aus der unnatürlichen Vermischung entstehende Gebilde selbst, wie

---

war, — sondern außer sich selbst versetzt (ἐξω δε ἑαυτης γενομενη, sc. ψυχη), machte er sich Gedanken und Vorstellungen von dem, was nicht ist. Denn nachdem er durch Verwicklung in sinnliche Begierden den Spiegel in sich verdunkelt hatte, in welchem allein er das Ebenbild des Vaters schauen konnte, sah er nicht mehr, an was der Geist denken soll, sondern er trieb sich überall herum, und blickte nur auf das, was in die Sinne fällt. Daher wurde er mit fleischlichen Begierden jeder Art erfüllt und durch die Gedanken an dieselben verwirrt, so daß er endlich den Gott, den er im Geiste vergessen hatte, in körperlichen und sinnlichen Objecten sich vorstellte, indem er den sichtbaren Dingen den Namen Gottes beilegte, und nur pries, was er wollte, oder wovon er sah, daß es angenehm sei. Die erste Ursache des Götzenwesens war demnach die Sünde; denn wie die Menschen die Sünde, welche nicht ist, sich ersinnen lernten, so erdichteten sie auch Götter, welche nicht sind."

1) Den Nachweis haben wir in unserer theolog. Encyklopädie I. 212—295 gegeben.

2) Athanasius nennt die Gedanken des Menschen nach dem Abfall von Gott λογισμοι σκοτεινοι. loc. c. n. 9.

3) *Athanas.* loc. cit. n. 9: „Sobald der menschliche Geist von Gott abgefallen war, sanken die Menschen in ihren Gedanken und Schlüssen abwärts."

es die regellos schweifende Phantasie gestaltet, in der Wirklichkeit nicht vorkommt: [1]) — oder die für Gott gehaltene Gestalt ist nach den ihr beigelegten wesentlichen Bestimmungen nur der Mensch: — oder sie ist nur die bloße Natur: — oder es werden dem Menschen oder der Natur die Attribute der Gottheit beigelegt, wobei es sich sodann von selber versteht, daß, wie bisher in den Begriff der Gottheit, so nun auch in den Begriff des Menschen und der Natur die Lüge dringt, denn indem beiden beigelegt wird, was ihnen nicht gebührt, wird ihnen zugleich derjenige Charakter entzogen, den sie in der Wirklichkeit haben. Darin besteht das Vernichtende und Nichtige der Lüge auf diesem Gebiete.

7) Es liegt nicht in unserer Aufgabe, die Lüge in ihrer Produktion von falschen Systemen umständlich und erschöpfend zu beschreiben, wohl aber liegt es in jener, die in der Schrift und Tradition im Allgemeinen niedergelegten Grundzüge zu bestimmten Gestaltungen zu bringen. Zu diesen Gestaltungen und Gestalten können wir die völlige Negation der Gottheit und des Göttlichen, so wie alles Ueberirdischen und Ewigen, nicht rechnen, welche Negation wir schon oben behandelt haben, wenn schon auch dieß ein Idol deßwegen ist, weil es Einbildung und Lüge genannt werden muß, wenn man wähnt, es sei kein Gott. [2])

---

1) Da wir auf diese Gebilde später nicht wieder zurückzukommen gedenken, wollen wir sie hier näher bezeichnen. Wir meinen die Vermischungen von Thier- und Menschengestalten, so wie die von Thier- und Thiergestalten. Sie hat Athanasius im Sinne, wenn er a. a. O. n. 9 sagt: „Denn Einige sanken so tief im Geiste und hüllten ihren Geist in solche Finsterniß, daß sie selbst Dinge, welche ganz und gar nicht sind, und in der Schöpfung nie erscheinen, in ihrer Einbildung sich zu Göttern schufen. Denn sie vermischten vernünftige Wesen mit unvernünftigen, verbanden Dinge, die von Natur verschieden waren, mit einander, und verehrten sie als Götter. Dergleichen sind bei den Aegyptiern die Hundsköpfigen, Schlangenköpfigen und Eselsköpfigen, und bei den Libyern der widderköpfige Ammon." Theodoret führt quaestt. in Exod. c. 20. interrogat. 38 bei den Griechen die Sphinxen, Tritonen und Centauren, bei den Aegyptiern die Hundsangesichtigen und Bucephalen an, welche er *εἰδωλα τας οὐχ ὑφεστωσας μοϱφας*, so wie *τα των οὐχ ὑφεστωτων μιμηματα* nennt.

2) Siehe oben S. 110. 111. über Gottesläugnung. Athanasius zieht a. a. O. n. 8 die letztere in seine Betrachtung hinein, indem er sagt: „Nicht zufrieden damit, das Böse ersonnen zu haben, fing der Geist des Menschen an, zu noch Schlechterem abzuschweifen. Denn nachdem er die mannigfaltigen Vergnügungen erfahren, die göttlichen Dinge aber vergessen hatte, da er allein an den körperlichen Vergnügungen und an den gegenwärtigen Dingen Freude fand, worauf er auch seine Gedanken richtete, — glaubte er, es gebe außer dem Sichtbaren nichts Weiteres, sondern nur das Zeitliche und Körperliche sei, und zwar

Sprechen wir aber nur da von Idolen als von Gestalten der Lüge, wo der dem Geiste inwohnenden Idee der Gottheit in sofern noch Rechnung getragen wird, als Gott und das Göttliche nicht geradezu geläugnet, sondern die Realität der Idee so wie die Realität eines ihr entsprechenden Wesens angenommen wird; so wird es freilich nur darauf ankommen, welcher Ausdruck der Idee gegeben, und was als ihr Object angesehen wird. Indem aber die Idee ihren Ausdruck in einer Imagination finden soll, die zu ihrem Inhalte ein Idol hat, ist die Idee der Gottheit und Gott selbst dennoch factisch negirt, und es zeigt sich, daß die Lüge einen Gott wohl verheißen, in That und Wahrheit aber Gott negirt hat, weil das, was sie an die Stelle Gottes gesetzt, ein bloßes Phantom, und als dieses das reine, leere Nichts ist. Einen Gott erlügen, ist daher im Grunde so viel, als den wahren Gott negiren, und mit der Negation Gottes endet in Wahrheit auch alles Idolwesen, gleichviel ob das Idol von der Philosophie oder von der Mythologie aufgestellt werde, und ob im Wahnsinn der Vorstellungen Methode sei oder nicht. Unter den Gestalten der Lüge aber sind nachbenannte deßwegen besonders hervorzuheben, weil sie die Grundfactoren aller übrigen bilden.

Erste Gestalt. Nach christlicher Anschauung ist der wahre Gott zugleich der Schöpfer des Weltalls.[1]) Die Schöpfung aber ist nicht allein Verwirklichung der Weltidee, sondern ist vordem schon Setzung der Idee der Welt, was wir oben ideale Schöpfung, d. i. Setzung der Welt

---

das Gute." Sehr tiefsinnig verhandelt Augustinus de vera relig. c. 38 über die baare Gottesläugnung als ein Phantasma in folgenden Worten: „Es besteht noch ein anderer, ärgerer Bilderdienst, in welchem Menschen ihren Phantasmen Gottesdienst erzeigen, und was sie mit umherschweifendem Gemüth, aufgeblasen in Hoffart, ersinnen mögen, mit einer Art von Religion verehren, bis es mit ihrer Seele dahin kommt, daß sie meinen, es gebe durchaus keinen Gegenstand, dem göttliche Verehrung erzeigt werden müsse, die Menschen irren, indem sie in Aberglauben sich verwickeln, und in elenden Frohndienst sich verstricken. Aber vergebens wähnen sie so. Sie bewirken dadurch nicht, daß sie selbst nicht fröhnen, denn ihre Laster bleiben ihnen, durch welche sie vorher bewogen wurden, jene Hirngespinnste zu verehren. Dreifacher Begierde fröhnen sie, entweder der Lust, oder dem Hochmuth, oder der Neugier. Ich behaupte, daß nicht einer unter denen sei, welche da glauben, nichts müsse göttlich verehrt werden, der nicht entweder fleischlichen Lüsten unterworfen sei, oder eitler Macht huldige, oder an irgend einer Schau bis zum Wahnsinn sich ergötze."

1) *Athanas. loc. cit.* n. 40: „Der, welchen wir verehren und verkünden, muß der allein wahre Gott sein, welcher auch der Herr der Schöpfung und der Urheber der ganzen Natur ist."

in der ewigen Idee genannt haben. Die Idee selbst ist folglich schon Product des göttlichen Schaffens, und zwar ist sie Werk Gottes als des absoluten Geistes: sie ist ein von Gott mit großem Verstande und tiefer Weisheit Gedachtes, und jede Philosophie bleibt in der Erforschung der letzten Ursache auf halbem Wege stehen, wenn sie nicht bis zum überweltlichen, absoluten, und absolut-persönlichen Geiste als zum Urheber auch der Idee der Welt hinaufsteigt, wie es die angeborene Idee der Gottheit will, welche aus sich das Princip des zureichenden Grundes erzeugt. Die Lüge aber löst die Idee der Gottheit nur wiederum in eine Idee, und zwar in die Idee der Welt auf, oder mit andern Worten: die Lüge läßt der angebornen Idee Gottes nicht einen überweltlichen, absoluten und persönlichen Geist, den sie (die Idee) unmittelbar so wie auf wissenschaftlichem Wege fordert, entsprechen, sondern eine bloße Idee, und zwar die Idee der Welt. Diese Idee der Welt setzt die Lüge als das Erste, und läßt, wenn die Wissenschaft den synthetischen Gang einhält, auf genetischem Wege alles Endliche aus ihr hervorgehen, oder, wenn die Analyse versucht wird, alle Dinge auf sie als zu der letzten Ursache zurückführen. Aus der Idee der Welt sollen demnach in Folge dieser Vorstellung alle Dinge entstanden sein, während sie selbst aus nichts Anderm und Höherm, sondern aus sich selbst geworden sei. Die Weltidee wäre sonach nicht ein von einem absoluten und absolut-persönlichen Geiste Gedachtes, sondern ein dunkles Etwas, das, ohne Geist zu sein, sich selbst und die Welt gedacht hätte: also ein Denken ohne ein denkendes Wesen, ein sich selber denkendes Denken, ein sich selber denkender Gedanke, — gewiß eine Vorstellung, die sich philosophisch selber aufhebt, indem sie zugleich die gänzliche innere Lüge offenbart aus der sie entstanden und durch die sie fortwährend geleitet wird, so lange das Phantom selbst besteht. Die Lüge tritt aber auch sonst noch zu Tage. Denn es gehört mit zur Vorstellung, daß die Idee, welche aus sich selber sei und das Zeitliche aus sich heraus setze, das Göttliche sei, und außer ihm kein Anderes.[1] Allerdings nennen auch wir die Welt-

1) Athanasius kennt diese falsche Speculation im Heidenthume schon, indem er a. a. O. n. 40 die göttliche Vernunft, welche in tiefer Weisheit Alles gegründet und in die ganze Schöpfung die vernünftige Bewegung gebracht hat, — also die absolute, weltschöpferische Vernunft —, sehr genau von jener Vernunft unterscheidet, die, und zwar als Idee, „den endlichen Dingen eingepflanzt ist, die aber ohne Seele, d. h. unpersönlich ist, die nichts denkt und erkennt, sondern wirksam durch eine Kunst von außen her ist, nach der Kenntniß und dem Gesetz

idee göttlich, weil sie der ewige Gedanke Gottes von den Dingen ist: allein die ewige göttliche Idee von den Dingen, d. i. jene göttliche Idee, deren Inhalt und Gegenstand die Welt ist, ist uns das schlechthin nicht, was auch nur irgendwie mit der Idee der Gottheit, deren Inhalt Gott selbst ist, gleichgesetzt werden könnte. Die Lüge aber löst zuerst die Idee der Gottheit auf, setzt sodann an ihre Stelle die Idee der Welt, welcher sie den Charakter des Göttlichen verleiht; aber die Idee der Welt entwickelt sich lediglich nur in die rein endlichen Dinge: ist daher, wie sonst überall, in der Idee das Wesen des Seienden bestimmt, so läßt die Lüge die Idee, die, ohne Gott, aus und durch sich selber sein soll, sich einerseits als Göttliches, andererseits aber wiederum ihrem Inhalte nach als Welt bestimmen. Das heißt aber: Was für Gott gehalten wird, die Idee, entwickelt sich in That und Wahrheit als Welt, oder erklärt sich durch Entwicklung, die stets die sicherste Explication eines Wesens ist, als endliche Welt. Es zeigt sich nämlich, daß das, was in der lebendigen Wirklichkeit nur Welt ist, in der Idee nicht Gott sein könne, sondern eben die Welt selbst, und sie allein nur. So sehr dieß Jedermann einleuchten sollte, leuchtet es dennoch dem befangenen und die tiefere Speculation scheuenden Geiste nicht ein, welchem die Lüge für seine oberflächliche Beschäftigung zur schnellen Lösung das Räthsel hinwarf, ob alles Seiende (durch die Idee) göttlich, oder ob alles Sein nur weltlich, oder bestimmter, ob allein nur Gott, und außer ihm Nichts, oder ob allein nur die Welt, und neben und über ihr kein Gott sei? ob man als das rechte System den Akosmismus, der, weil nach ihm pantheistisch Gott Alles ist, das Sein der Welt läugnet, oder den Atheismus, der das Sein Gottes negirt, anzusehen habe? In der Geschichte der Philosophie ist ein großer Raum durch die verschiedenen Beantwortungen dieser Fragen zu dem Zweck in Anspruch genommen, das Räthsel der Lüge, und zwar in bloßen Versicherungen, zu lösen, und beide, Pantheismus und Atheismus, lösen das Räthsel, das so viele speculirende Geister beschäftigt, gleichsehr im Interesse der Lüge: der Atheismus an sich schon, weil er Gott läugnet, der Pantheismus, weil er unbewußt schon Atheismus ist und darum überall mit ihm endet, denn der Gott, der Alles sein soll, geht auch in dem Universum stets bis zum völligsten Verschwinden

---

dessen, der sie eingepflanzt hat." Athanasius also weist eine Verwechslung der absoluten göttlichen Vernunft mit der bloßen Weltidee auf's Strengste ab. Wir kommen auf obige Stelle unten wieder zurück.

auf, woraus sofort auch die ganze Göttlichkeit der Weltidee hervorleuchtet: die Idee der Welt, die Gott sein soll, ist ein Idol der Lüge.

Wir theilen aus der Geschichte der Philosophie, da wir diesen Gegenstand in unserer Philosophie des Christenthums, so wie in einem größern geschichtlichen Abschnitte unserer Schrift über Hegel S. 33—150 bereits behandelt haben, nur Weniges mit. So sehr auch im Heidenthume ausgezeichnetere Geister sich bemühten, auf dem Wege der Forschung durch stets weiter schreitende Analyse Gott als jene absolute Ursache der Welt zu erkennen, welche unvermischt mit dem Endlichen, getrennt und frei von der Welt dastände; so wenig ist ihnen dieß doch deßwegen gelungen, weil die Lüge der Sünde sich auf das ganze Heidenthum, und damit auch auf seine Metaphysik gelegt hatte. Wie auch Plato ringt, die Ideenlehre mit der Vorstellung des Anaxagoras vom νους παντων αἰτιος in Verbindung zu bringen, — so sehr sich ihm auch der Gedanke von einem königlichen Verstande des Zeus aufdringt, der die Welt bewegen und beherrschen soll (De legg. X. 896. e. Tim. 28. b. Phileb. 22. a. 30. d.); so bleibt ihm dieß doch nur ein ganz unbestimmt gehaltener und nicht weiter verfolgter Gedanke, und Gott ist nichts Anderes, als eine höchste Idee, welche die übrigen in sich enthält, oder das Maaß der Dinge (de legg. IV. 716: ὁ δη θεος ἡμιν παντων χρηματων μετρον ἀν εἰη μαλιστα), über die hinaus er nicht besteht. Von Aristoteles gilt dasselbe. Zwar sucht er ein erstes und vorzüglichstes Princip (πρωτη και κυριωτατη ἀρχη), und will dieses identisch mit dem Göttlichen, θειον, setzen (Metaph. XI. 7. Cfr. I. 2. XI. 2. XII. 7. 10), — zwar fordert er zur Erklärung der Ordnung des Seins ein ewiges, vom Sinnlichen getrenntes Wesen (Met. XI. 2. 7. XII. 7. 10), — zwar leuchtet ihm ein, daß die in der Natur seiende Vernunft mit einem letzten Zweck zusammengeordnet ist (Met. II. 2), und er ahnt den Geist, auf den dieses Zusammenordnen nothwendig zurückzuführen ist, — zwar postulirt er für alle Bewegung einen letzten höchsten Beweger, der selbst unbewegt wäre (Phys. VIII. 5. 6.), und er begreift, daß, um die Unvergänglichkeit der Bewegung zu erklären, angenommen werden müsse, der unbewegte Beweger sei selbst ein unvergängliches Wesen (Met. XII. 6. Phys. VIII. 6), — zwar sieht er ein, daß der die eine Welt bewegende Grund selbst wieder nur Einer sein könne (Met. XII. 8), — zugleich legt es sich ihm nahe, daß dieses Eine Wesen ohne Zeitbedingungen (Phys. IV. 2) und ohne alle Materie sein müsse (Met. XI. 2. XII. 6), daß ihm ein höheres Denken, und ein vollkommeneres und heiligeres Leben, als das unsrige ist, zuzuschreiben sei (Met. XII. 7. 8. Pol. VII. 1. de coelo II. 3); — allein bei dem Allem ist Aristoteles dennoch außer Stand, zu der Idee des wahrhaft absoluten Geistes sich zu erheben und den Gedanken einer über die Natur und den endlichen Geist erhabenen persönlichen Gottheit zu gewinnen: die Bestimmungen halten sich im rein Naturalen und erreichen nie wahrhaft das Supernaturale. Der Gott der aristotelischen Philosophie ist, um es mit Einem Worte auszusprechen, die endliche Vernunft, welche zugleich das Wesen der Dinge ist. Noch näher aber bestimmt, ist der aristotelische Gott das begriffliche Was, d. i. die Idee der Welt (Met. XII. 7. 8. 9), der Gedanke der Gedanken, mit dem Weitern, daß das Denken und der gedachte Gegenstand Eins ist. Das Göttliche ist das in Allem seiende, in Allem erkennende und in Allem wirkende Vernünftige (Met. XII. 3. 7. 9. Magn. Moral. II. 15. de anima III. 4. 7. Phys. VII. 2. VIII. 5.). Bei der Vernunft, die Gott sein

soll, legt Aristoteles den Accent auf das Theoretische; die theoretische Vernunft aber tritt in ewiger Energie auf: über diese Vernunft und ihre Energie hinaus gibt es schlechthin nichts Höheres (Ethic. Nic. VII. 1. X. 8. Magn. Moral. II. 5. de coelo II. 12. Met. XII. 9). Wenn daher Aristoteles die Wissenschaft in die Betrachtung der letzten Gründe und Principien setzt (Met. I. 2), und sich selbst sofort auf den Weg macht, die höchste Ursache zu finden, führt er die Welt lediglich nur auf ihre Idee zurück, und glaubt sich und der Wissenschaft vollkommen Genüge gethan zu haben, wenn er das letzte Warum (das δια τι ἐσχατον) auf den allgemeinen Begriff (το καθολου) zurückgeleitet habe (Phys. II. 7. 198. a. 16. Anal. post. I. 24. 85. b. 27. sqq.). Die Ursache, das Princip (αἰτια) setzt er identisch mit dem, was er als το τι ἦν εἶναι bezeichnet (Met. I. 3. VII. 17). Unter το τι ἦν εἶναι aber versteht er nach eigener Angabe das, was Plato das Ur- und Musterbild nennt (Phys. II. 3), also die Idee, das begriffliche Was, den substantiellen Begriff der Dinge. Gott, Idee und letzte Ursache sind demnach bei Aristoteles Eins: da aber die Idee mit dem Wesen, von dem sie die Idee ist, selbst wieder Eins ist: so ist Gott und Welt selbst Eins: das ist der Pantheismus des Aristoteles, von dem er nicht losgesprochen werden kann, wenn und so lange er die Weltidee wirklich für Gott hält, welche überdieß stets das Unpersönliche bleibt, weil persönlich nie der allgemeine Begriff, sondern überall nur der Geist ist. Wo in der Geschichte der Platonismus und Aristotelismus consequent fortwirkten, haben sie gleiche Erzeugnisse hervorgerufen. So im Philonismus, und zwar in der pantheistischen Logoslehre desselben. Wir kennen jene wenigen Stellen wohl, in welchen Philo dem Logos scheinbar eine Persönlichkeit zuschreibt; aber auch jene vielen andern, in welchen sich jene Persönlichkeit wirklich nur als eine scheinbare erweist. Nach diesen ist der Logos nicht etwa bloß der Ort der göttlichen Ideen, sondern und vor Allem die Idee der Ideen, und als diese die intelligible Welt, die allgemeine Idee, der allgemeine Begriff, der Prototyp der Welt, die wesentliche Form des Universums, das Gesetz der Welt. (Wir verweisen auf unsere ausführliche Darstellung des philon'schen Systems in unserer Philosophie des Christenthums I. 361—449.) Wiederholt hat sich diese Vorstellung bei Amalrich von Chartres, der zu dem Ausspruche kam: die Idee ist dasselbe was Gott ist (Vgl. uns. Philosophie des Christ. I. 633 ff.), so wie bei Wykleff, der lehrt: Was der Idee nach in Gott ist, ist Gott selber: die Idee ist Gott. (Unsere Philosophie des Christenthums I. 667—682.) Auch Schelling betrachtet „das Absolute als die Idee der Ideen"; „das Absolute schaut sich in der Idee selber an, durch welche die besonderen Dinge im Absoluten sind. Die Ideen sind das einzig Reale in den endlichen Dingen, sie sind diese Dinge selbst, sofern sie an sich sind. Die ganze Natur aber, sofern sie etwas an sich ist, ist der Inbegriff dieser Ideen, das Absolute schaut sich in ihr selbst an. Dieses Absolute ist Gott" (Phil. d. Christ. I. 176—226). Hegel endlich bestimmt Gott als die logische Idee, und umgekehrt diese als Gott. (Das Ausführliche darüber in unserer Schrift über Hegel.)

Zweite Gestalt. Diese ist nicht etwa nur mit der ersten sehr nahe verwandt, sondern sie ist selbst nur die fortgesetzte und bloß eigenthümlich modificirte erste. Wenn bei der ersten die scheinbar wissenschaftliche Thätigkeit lediglich nur darin bestand, die Welt einfach auf ihre Idee

zurückzuführen, und diese Idee für Gott auszugeben, ohne jedoch über die Idee selbst in nähere Bestimmungen sich einzulassen, weder um anzugeben, wie sie beschaffen ist, noch nachzuweisen, wie sie gewonnen wird; so gehen die Bestimmungen nunmehr weiter, und es fragt sich insbesondere sowohl um die nähere Beschaffenheit der Idee, die Gott sein soll, als um die Art und Weise, wie die Erkenntniß derselben gewonnen wird: auf diese Art gibt man sich den Schein, als stelle man ernste und tiefsinnige Untersuchungen an und vertraue lediglich den durch sie gewonnenen Resultaten. Der Fortschritt (der jedoch weit eher Rückschritt genannt werden könnte) von der ersten Gestalt zur zweiten besteht aber darin, daß die Weltidee durch die — der Lüge einwohnende — vernichtende Macht der Negation zu einem völlig inhaltsleeren allgemeinen Begriff, zu einem rein logischen Abstractum herabgesetzt wird, um dieses Abstractum, in welchem, sowohl nach der Idee als nach der Wirklichkeit, alles wahrhaft Lebendige, und demnach alles Individuelle und Concrete in eine wesen- und selbstlose Einheit aufgelöst ist, sofort für Gott auszugeben. Das System, welches die Lüge in dieser Art ausspinnt, ist der logische Pantheismus, der auch Panlogismus genannt werden kann. Es wandelt die Weltidee in die logische Idee um, und erhebt diese zur Würde der Gottheit. Wenn das Christenthum in und mit der Weltidee nicht nur zugleich die Ideen von Reichen, und zwar der Natur und des Geistes, und ebenso die Ideen von Gattungen und Arten, sondern auch die Ideen der Individuen setzt, welchen Ideen sofort die Schöpfung in ihren Reichen, Gattungen, Arten und Individuen entspricht; so löst der logische Pantheismus, sowohl die Idee als die der Idee entsprechende Wirklichkeit vom Individuellen an rückwärts auf, und geht mit dieser Auflösung so weit, bis für Alles nur noch ein einziger Begriff vorhanden ist, der inhaltsleere Weltbegriff, der als das reine Abstractum von Allem das Nichts ist. Wir haben diesen logischen Vernichtungsproceß der Idee sowohl als der lebendigen Wirklichkeit an einem andern Orte umständlich geschildert, [1]) und fassen uns darum jetzt ganz kurz hierüber. Die Lüge, welche hier maaßgebend auftritt, ergeht sich in einer Menge von unerweisbaren Versicherungen. Dazu gehört zuerst die, daß das Logische ohne Weiteres das Reale, und die Logik Me-

1) In unserer Schrift: Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems, besonders S. 33—49. 171—246.

taphysik sei. Man macht die reine Form zum Inhalte, und setzt den Inhalt in die bloße Form. Dadurch allein kann man den Begriff eines sogenannten reinen Seins gewinnen, als welches das reine, d. h. logische Denken genommen wird. Wie aber das reine Denken als reines Sein, und umgekehrt dieses als jenes bestimmt wird; so wird auch das reine Sein als das schlechthin Inhaltslose, Unbestimmte, Leere, Unterschieds- und Gegensatzlose, überhaupt als das Nichts bestimmt. Dieses reine Denken und reine Sein, welchem als dem absolut Leeren und dem wahren Nichts weder ein Begriff noch eine Wirklichkeit entsprechen kann, und welches zu statuiren nur der Lüge und der aus ihr gebornen Unphilosophie möglich ist, wird sofort in Folge einer zweiten Versicherung für Gott genommen; die logische Idee wird Gott genannt: oder Gott ist selbst nichts Anderes als die logische Idee, diese daher das Absolute, und zwar das Absolute, wie es im Elemente der Abstraction ist. Die logische Idee selbst ist aber nur Eine. Als diese wird sie bei dem synthetischen Lehrgange im Anfang an die Spitze des Systems als dasjenige gestellt, woraus alles Concrete hervorgeht: und als diese erscheint sie wiederum bei dem analytischen Lehrgange am Schlusse als dasjenige, in was sich Alles auflöst, oder vielmehr schon aufgelöst hat. In der letzten Beziehung ist die Operation zwar die gewöhnlich logische, die aber in excessive, und darum selbst unlogische Anwendung kommt. Die wirklichen Dinge, welche die Objecte unserer Betrachtung sind, haben bei aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, die durch ihr individuelles Wesen gegeben sind, wiederum eine Gleichartigkeit der Merkmale. Diese gleichartigen Merkmale nun sind es, die herausgenommen und zur Geltung gebracht werden, wenn die Arten der Dinge bestimmt werden sollen. Dasselbe geschieht, wenn man von den Arten zu den Gattungen aufsteigt, und endlich über diese hinweg zu einem ganz allgemeinen Begriffe geht. Hiebei wird von dem Allem abgesehen, was ein lebendiges Wesen zu einem Individuum macht, und darum ist das, wovon abstrahirt wird, gerade das Reichste, Mannigfaltigste und Lebensvollste an und in den Dingen. Jener durch Abstraction gewonnene allgemeine Begriff, in den alle Individuen (und zuletzt selbst alles Art- und Gattungsmäßige) aufgelöst sind, ist Einer. Die Einheit des logischen Begriffs ist nur dann möglich, wenn ihm innerhalb seiner eigenen Sphäre nichts entgegensteht, wenn er als der oberste Begriff alle Momente rein in sich aufgelöst enthält, so, daß er auf seinem Gebiete frei von allem Gegensatze, von allem Unterschiede ist. Indem er aber alle

wesentlichen Merkmale, die seine Momente sind, in sich aufgenommen hat, ist er als der Alles-umfassende zugleich der Einzige. Die Einheit des Begriffs ist seine Einzigkeit, und die Einzigkeit ist Einerleiheit. So sind in dem obersten und allgemeinsten Begriffe von der Pflanze alle möglichen Erscheinungen in der Pflanzenwelt beschlossen. Wer den Begriff der Pflanze bestimmt, hebt von der Pflanze nur das hervor, was ihr Allgemeinstes ist, und was sie vom Menschen, vom Thier und vom Mineral unterscheidet. Innerhalb des allgemeinen Begriffs von der Pflanze aber ist die einzelne, bestimmte Pflanze nicht mehr von der andern Pflanze zu unterscheiden, und was von den Pflanzenindividuen gilt, das gilt auch von den Arten und Gattungen der Pflanzen. Im obersten, allgemeinen Begriff sind alle Unterschiede in der Pflanzenwelt bis zur letzten Spur aufgehoben.[1]) Auf die eben erörterte Weise verfährt der logische Pantheismus mit allem Wesen, nicht nur wie es in den Individuen, Arten und Gattungen, sondern wie es auch in allen Sphären des Daseins und Lebens gesetzt ist. Man will einen schlechthin obersten, absolut allgemeinen Begriff, in dem alle Dinge mitbegriffen, darum aber auch in ihrer innern und äußern Bestimmtheit aufgelöst sind. Dieser oberste und allgemeinste Begriff, in welchem alle Qualitäten, alle äußern und innern Bestimmtheiten, alle Unterschiede, alle Verhältnisse und Beziehungen aufgehoben sind, — dieses rein Abstracte, Wesens- und Qualitätslose, dieses Ununterschiedene, Unbestimmte, Leere, — dieses wahre Nichts — soll als der absolute Begriff, als logische Idee Gott sein. Dieses Idol gestaltet die Lüge aus dem Weltbegriffe, den sie damit selbst, wie ausgehöhlt und entleert, so auch aufhebt. Indem aber die Lüge zu diesem Idol den denkenden Geist hinführt, verkehrt sie zugleich den wahrhaft philosophischen Denkproceß, und entstellt die allein richtige Methode des Erkennens.[2]) Sehen wir dieses Idol, das an die Stelle der persönlichen Gottheit tritt, näher an; so steht es nicht nur weit unter dem unpersönlichen Naturlogos, von dem Athanasius sagt, daß er ohne Seele sei, nichts denke und erkenne,[3]) sondern, wie wenn die Hölle ihrer Lüge noch

---

1) Das principium generificationis bestimmt sich als principium indiscernibilium.

2) Den umständlichen Nachweis dieser Verkehrung haben wir an Hegel gegeben; siehe unsere Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems S. 171—246, über Princip, Methode und Dialektik der Philosophie Hegels, in der sich nach den wesentlichen Grundbestimmungen jeder logische Pantheismus wiederspiegelt.

3) *Athanas.* contr. Gent. c. 40.

ihren ganzen Hohn und ihre volle Ironie hätte beigeben wollen, das Idol, welches die Lüge den creatürlichen Geist als Gott träumen läßt, kann weder als Sein noch als Gedanke gefaßt werden. Denn das reine Sein, welches Gott als logische Idee ist, ist das schlechthin Leere, Inhalts-, Unterschieds-, Bestimmungs- und Beziehungslose, dieses aber offenbar das der Natur alles wirklichen Seins Widerstrebende, darum aber auch das Non-Ens, das Unding. Ebenso gibt es auch von diesem Idol keinen Gedanken. Denn was schlechthin ohne Inhalt, ohne Bestimmtheit, ohne Unterschied und ohne Beziehung ist, das kann gar nicht gedacht werden, es ist nimmermehr Gegenstand des Begriffs und der Idee, sondern es ist an sich nicht nur das Gedanken-, Begriffs- und Ideenlose, sondern auch das Gedanken-, Begriffs- und Idee-Widrige. Der Begriff, der nichts begreift, oder in dem nichts begriffen wird, ist ein Widerspruch im Beisatz. Ein völliges Unding also, ein reiner Ungedanke ist es, was die Philosophie der Lüge dem bethörten Geist als seinen Gott hinhält. Dabei ist noch ein sehr wichtiger Umstand nicht zu übersehen. Das Idol, d. i. der absolute Begriff, das abstract Allgemeine, wird vom logischen Pantheismus als der Werkmeister der Dinge angenommen. Denn die logische Idee, das reine Sein soll, wie man dafürhält, sich in die Natur und in den endlichen Geist dirimiren. Darüber nun ist zu sagen: erstens, das reine Denken kann sich als ein in's Sein übergehendes nicht vollziehen, und der logische Pantheismus hat von jeher diesen Uebergang nur behauptet, aber nie in Wirklichkeit gezeigt und nachgewiesen; [1]) zweitens, selbst aber abgesehen von dieser Fiction würde die Concrescirung der logischen Idee, d. h. das Natur- und Geistwerden derselben nur Verendlichung des Absoluten sein: das Absolute aber, das sich verendlicht, löst sich als Absolutes selber auf. Gerade so aber, wie es auf dem synthetischen Wege, den das Absolute bei seiner Selbstdiremtion in die Natur und in den endlichen Geist einschlägt, zu einer Selbstauflösung des Absoluten in die reine Endlichkeit kommt, ebenso kommt es auf dem analytischen Wege zu einer Auflösung der Natur und des endlichen Geistes in das reine Sein, den leeren Begriff, und damit in das absolute Nichts.

Die Geschichte des logischen Pantheismus fängt mit den Eleaten an. Erste Grundbestimmung derselben ist, was Parmenides in seinen Versen ausspricht:

---

1) Siehe unsere Schrift über Hegel 467—477.

Das Denken ist das Sein (το νοειν το ὀν ἐμμεναι). Dieses Denken aber ist das unpersönliche: der reine Gedanke und Begriff ist das Sein. Und zwar ist er alles Sein: denn Alles ist Denken und Vernunft, und es ist als dieses das Ewige (Diogen. Laert. IX. 19: συμπαντα δε εἰναι νουν και φρονησιν, και ἀϊδιον). Dieser Alles in sich fassende und darum in allen Dingen wohnende reine Begriff ist den Eleaten das absolute göttliche Wesen, und dieses das Eine: der reine Begriff ist das All=Eine. Das Eine Sein, welches der reine Begriff ist, ist das schlechthin Einfache, Sichselbstgleiche, Unterschiedslose, Unveränderliche, Ewige, das kein Entstehen und kein Vergehen kennt; das in die Erscheinung Fallende hingegen das Getheilte, Unterschiedene, Viele, Veränderliche, ist das Unwirkliche, Unwahre und Nichtige (Parmenid. ἐπη περι φυσεως v. 76: οὐδε διαιρετον ἐστιν, ἐπει παν ἐστιν ὁμοιον; und v. 56: ταυτῃ δ' ἐπι σηματ' ἐασσι πολλα μαλ', ὡς ἀγενητον ἐον και ἀνωλεθρον ἐστιν κ. τ. λ. *Aristot.* de coelo III. 1: οἱ μεν ἀνειλον ὁλως γενεσιν και φθοραν· οὐδεν γαρ οὐτε γινεσθαι φασιν, οὐτε φθειρεσθαι των ὀντων, ἀλλα μονον δοκειν ἡμιν, οἱον οἱ περι Μελισσον και περι Παρμενιδην). Der logische Pantheismus, obschon er an sich nur Einer, kann doch in sehr verschiedenen Formen auftreten, weil es ihm möglich ist, seine Grundgedanken mit den Principien anderer Systeme in Verbindung und durch diese Verbindung zur Geltung zu bringen. So hat Euklides, der Stifter der Megarischen Schule, das eleatische Element in das sokratische so verflochten, daß dieses in jenem unterging. Zwar legt er als Sokratiker das Göttliche in das Gute, aber als Eleate bestimmte er im pantheistischen Sinne das Göttliche als das Eine, Unveränderliche, ewig sich selbst Gleiche, außer welchem nichts Anderes existirt; es ist folglich das All=Eine (Diogen. Laert. II. 106). Nicht weniger legt sich das eleatische Element in das stoische. Denn wenn die Stoa zur Erklärung der Dinge einerseits ein passives, bestimmbares Princip, und zwar die Hyle als Ursubstanz, diese aber als qualitätslosen Urstoff annimmt, so läßt sie andererseits mit diesem passiven Princip ein actives sich verbinden, den allgestaltenden Begriff, welcher vorzugsweise das Göttliche ist (Diogen. Laert. VII. 134: δοκει δε αὐτοις ἀρχας εἰναι των ὁλων δυο, το ποιουν και το πασχον, το μεν οὐν πασχον εἰναι την ἀποιον οὐσιαν, την ὑλην· το δε ποιουν τον ἐν αὐτῃ λογον, τον θεον. cfr. 136. 150. Cfr. *Senec.* epistol. 65.). Dieser Begriff, oder auch diese Vernunft, die sich den Stoff, als welcher auch der Aether genommen wird, zum Organe macht, ist die eigentliche Substanz, welche beständig in die Dinge eingeht, und aus den Dingen sich wieder zurücknimmt, — sie ist die Einheit, welche beständig die Weltwesen aus sich heraussetzt und in sich wieder zurückzieht (Diog. Laert. VII. 137. *Seneca* de vit. beata, c. 8: Nam mundus quoque cuncta complectens, rectorque universi Deus, in exteriora quidem tendit, sed tamen in totum undique in se redit). Die Prädicate der Welt sind die Prädicate Gottes, und umgekehrt diese jene (Diog. L. VII. 142. 147). Gott ist nicht nur die allgemeine Vernunft, die Einheit der Welt und das Gesetz derselben, sondern er ist auch die Natur selbst (*Diogen. L.* VII. 136. 148. *Stob.* Ecl. I. p. 372. *Plutarch.* de plac. phil. I. 7. *Senec.* de benef. IV. 7: Natura, inquis, haec mihi praestat. Non intelligis te, cum hoc dicis, mutane nomen Deo? quid enim aliud est natura, quam Deus, et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta?). Die unpersönliche Vernunft, welche das Gesetz der Natur ist, ist auch das Gesetz des geistigen Lebens und der Geschichte (*Diog. L.* VII. 134. 138. 147. 148. 149. 156. *Plut.* de plac. phil. I. 27. 28; de Stoic. Repugn. 34; adv. Stoic. 36. *Stob.* Ecl. I. p. 178. 180. *Cicero* de nat.

D. I. 14. 15. II. 22. 65. *Sext. Emp.* adv. Math. IX. 101.). Wenn die Stoa auf die Ideen Rücksicht nimmt, die sie göttlich nennt; so geschieht es nur, um in ihnen, als in den Momenten der allgemeinen, unpersönlichen Vernunft alles Concrete und Persönliche untergehen zu lassen: nur die Menschheit ist ewig, die menschliche Person vergeht (*Senec.* epist. 65: His quintam (causam) Plato adjicit exemplar, quam ipse ideam vocat: hoc est enim ad quod respiciens artifex id quod destinabat, efficit. Nihil autem ad rem pertinet, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos: an intus, quod sibi ipse concepit et posuit. Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet, numerosque universorum quae agenda sunt, et modos mente complexus est; plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt: ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet: et hominibus laborantibus, intereuntibus, illa nihil patitur). Die Idee, die der Gottheit zugeschrieben wird, hat auch die Natur (*Senec.* epist. 58: Idea est eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum . . . . Talia ergo exemplaria infinita habet natura rerum, hominum, piscium, arborum: ad quae, quodcumque fieri ab illa debet, exprimitur). Wenn es der Kanon des logischen Pantheismus schon bei den Eleaten war: Alles, was ist, ist Eins, und dieses Eine ist Gott; so hat die Stoa diesen Kanon nur wiederholt (*Senec.* epist. 92: Quid est autem, cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui Dei pars est? *Totum* hoc, quo continemur, et *unum* est et *Deus*, et socii ejus sumus et membra). Welche sittlichen Folgerungen sich aus einem solchen Systeme ergeben mußten, leuchtet von selbst ein. Ist Gott nur die unpersönliche Vernunft und als diese das starre, unveränderliche Gesetz der Welt; so wird dieses Gesetz in seiner Wirksamkeit nicht nur für den Menschen, sondern auch für Gott selbst, dem der stolze Mensch sich gleichstellt, zum Alles beherrschenden und Alles bestimmenden Fatum, zu jener Nothwendigkeit, welcher gegenüber Gott selbst nicht frei, sondern der Unterworfene ist (*Senec.* de provident. 5: Nihil cogor, nihil patior invitus: nec servio Deo, sed assentio: eo quidem magis, quod scio, omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere. Fata nos ducunt, et quantum cuique restet, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit. . . . Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium est, cum universo rapi. Quidquid est, quod nos sic vivere jussit, sic mori: eadem necessitate et deos aligat: irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur: semper paret, semel jussit). Besteht außer der Freiheit, freiwillig der Nothwendigkeit sich zu unterwerfen, noch eine größere, so müßte sie in der That eine absolute genannt werden. Diese absolute Freiheit behauptet die Stoa für den Gott-gleichen Menschen. Sie besteht darin: Weder Menschen noch Gott zu fürchten (*Senec.* epist. 75: Exspectant nos, si ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi, et expulsis erroribus *absoluta libertas*. Quaeris, quae sit ista? non homines timere, non deos: in seipsum habere maximam potestatem). Wie Philo den göttlichen Logos zu einer pantheistischen Formel gemacht habe, indem er ihn zur Idee der Ideen, zur allgemeinen Idee, zum allgemeinen Begriff, zum obersten Gattungsbegriff (γενικώτατον), zur wesentlichen Form des Universums, zum allgemeinen Weltband, zum Maaß der Dinge, zum allgemeinen Weltgesetz, zur allgemeinen Vernunft, welche als Nothwendigkeit die Geschichte bestimmt u. s. w. herab-

setze, haben wir oben schon angedeutet und anderwärts ausgeführt (in unserer Philosophie des Christenthums). Gerade diese Bestimmungen aber sind im Philonismus solche, die sich von den andern als logisch-pantheistische ablösen und die Gottheit als die abstract-Eine, als reine Monas erscheinen lassen (Legis Allegor. l. II. Mang. I. 66. 67. Pf. I. 186. 188. De special. legib. l. II. Mang. II. 329). Wie Philo den Logos, so läßt der Neuplatoniker Plotin den Nous, welcher die erste Emanation aus Gott, dem Einen, Einfachen, Unwandelbaren und Unerfaßbaren, ist, als göttliche Vernunft und als Inbegriff der Ideenwelt erkennen. Wie aber der Nous die Idee des Alls ist, so ist er auch das Sein desselben: *νους και όν*, oder vielmehr: was der Nous in der Idee schaut und erkennt, das ist er selbst. Der aus dem Nous emanirte Logos ist die Seele der Welt. Der in die Einheit mit Gott zurückgekehrte Geist ist Gott selbst (*Plotin.* Ennead. I. 2, 4. 7. III. 2, 1. 8, 4. 7. 8. 9. IV. 3, 17. V. 1, 3. 4. 6. 7. 14. 2, 1. 2, 2. 3, 5. 4, 1. 5, 5. 9, 9. VI. 2, 2. 7, 8. 13. 8, 15. 9, 8. 9. vergleiche unsere Philosophie des Christenthums I. 519—523). Der auf Plotin folgende Proklus hält sich gleichfalls an die Einheit, die Gott ist. Aber dieser Gott ist an sich Denken, oder vielmehr Denkproceß (*Procl.* institut. theolog. c. 26). Hauptsache in diesem Proceß ist der in sich selbst kreisende, sich in sich selbst wälzende Begriff des Unaussprechlichen (Procl. theol. Platon. II. p. 109). Damit das Eine, welches das Unerkennbare und Unaussprechliche ist, geoffenbart und erkannt werde, geht es aus sich heraus, aber um in sich selbst wieder zurückzukehren (Theolog. Plat. II. p. 95. 107. 108). Während die Einheit aus sich herausgeht, bleibt sie zugleich bei sich. Die drei wesentlichen Momente des Processes sind: Aussichherausgehen, Insichbleiben und Insichzurückkehren (Theol. Plat. III. 14). Das Herausgehen ist zugleich ein Hervorbringen, *παραγειν*. Indem aber die Einheit überall und in Allem sowohl denkend als hervorbringend nur sich selber setzt, bleibt sie nicht nur unverändert und ungeschwächt, was sie an sich ist, sondern es ist auch überall nur Ein Denken, Eine Idee, Ein und dasselbe Sein, deren Momente das Beharren, das Herausgehen und das Zurückgehen sind. In diesen Momenten manifestirt sich die Gottheit als die Ganze (Theol. Plat. VI. c. 14. p. 144). In welcher Art sich der logische Pantheismus dem Gnosticismus, Manichäismus, den gnostisch-manichäischen Secten des Mittelalters, den pantheistischen Systemen des Amalrich v. Chartres, David v. Dinanto, Eckart, Giordano Bruno, Jakob Böhm, Spinoza u. A. zu Grunde gelegt habe, ist theils schon erörtert, theils wird es noch erörtert werden. In Hegel aber hat sich der Eleatismus, und damit der logische Pantheismus am reinsten wiederholt. Grundvorstellung ist: die logische Idee sei das Absolute, Gott. Dieser Grundgedanke explicirt sich bei Hegel selbst in folgenden Bestimmungen: „Die Philosophie nimmt ihren Anfang im reinen Elemente des Denkens. Der freie und wahrhafte Gedanke ist aber in sich concret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute" (Hegel: Encyklopädie §. 14). „Zwar macht sich das Denken zum Gegenstande des Denkens selbst, folglich zu seinem eigenen Gegenstande; allein eben dieß ist der freie Act des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiemit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt" (Encykl. §. 17). „Die Idee erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dieß zugleich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein" (Encyklopädie §. 17).

„Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält. Das Absolute ist die Idee, und diese Definition, daß es die Idee ist, ist selbst absolut. Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum Systeme der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dieß sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urtheile ist es, daß die Idee zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz ist; aber ihre entwickelte wahrhafte Wirksamkeit ist, daß sie als Subject und so als Geist ist" (Encyklopädie §. 213). „Die Idee kann als die Vernunft (dieß ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann u. s. w. gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind. Die Idee ist Dialektik, und zwar die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjective von dem Objectiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe ab- und unterscheidet, und insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist. Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen in den abstracten Verstand ist, ist sie ebenso ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Productionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt" (Encyklopädie §. 214). „Die Idee ist wesentlich Proceß, weil ihre Identität nur in sofern die absolute und freie des Begriffes ist, in sofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objectivität und zum Gegensatze gegen dieselbe bestimmt, und diese Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjectivität zurückführt" (Encyklopädie §. 215). „Der reine Begriff ist der absolute, göttliche Begriff selbst, und der logische Verlauf die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein" (Subjective Logik S. 173). „In der Philosophie wird das Höchste das Absolute genannt, die Idee. Die Vorstellung von Gott ist daher zu bestimmen, daß Gott die Idee, das Absolute, das im Gedanken und Begriff gefaßte Wesen ist, und sie hat dieß mit der logischen Philosophie gemein; die logische Idee ist Gott, wie er an sich ist. Gott ist aber dieß, nicht nur an sich zu sein, er ist ebenso wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende. So die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auch die Weise seiner Vorstellung vor uns, er stellt sich nur sich selbst vor. Dieß ist die Seite des Daseins des Absoluten. In der Religionsphilosopie haben wir so das Absolute zum Gegenstande, aber nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form seiner Manifestation. Die allgemeine Idee ist also zu fassen in der schlechthin

concreten Bedeutung der Wesentlichkeit überhaupt, als auch ihrer Thätigkeit, sich herauszusetzen, zu erscheinen, sich zu offenbaren. Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee, Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind; ferner zeigt sie das Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dieß ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß er nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Natur, der endliche Geist, die Welt des Bewußtseins, der Intelligenz und des Willens, sind Verleiblichungen der göttlichen Idee, aber es sind bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu sein" (Religionsphilosophie I. Bd. 2. Ausg. S. 25—28. vgl. 1. Ausg. S. 18). „Die Idee erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken, und dieß zugleich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen, und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in drei Theile: in die Logik, welche die Wissenschaft der Idee an und für sich, in die Naturphilosophie, welche die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein ist, und in die Philosophie des Geistes, d. h. die Wissenschaft der Idee, wie diese aus ihrem Anderssein in sich zurückgeht" (Encyklopädie §. 18). „Das Sein ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seiende. Das Sein selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden. Denn Gott metaphysisch definiren, heißt dessen Natur in Gedanken als solchen ausdrücken; die Logik aber umfaßt alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind. Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann. Wird Sein als Prädicat des Absoluten ausgesagt, so gibt dieß die erste Definition desselben: Das Absolute ist das Sein. Sie ist die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahirt werden, so daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste sei. Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraction, damit das absolut-negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. Es folgt hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist; in der That ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding an sich das unbestimmte, schlechthin Form- und damit inhaltslose ist, — oder auch daß Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als eben dieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die Buddhisten zum Princip von Allem, wie zum letzten Endzweck von Allem machen, ist dieselbe Abstraction" (Encyklopädie §§. 84—87). „Leer ist übrigens die Abstraction nicht, wie sie gewöhnlich genannt wird; sie ist der bestimmte Begriff; sie hat irgend eine Bestimmtheit zum Inhalte: auch das höchste Wesen, die reine Abstraction, hat die Bestimmtheit der Unbestimmtheit" !!! (Logik III. 48).

Das ist genau das oben von uns beschriebene Idol, das ungeheure Abstractum, das Unding, der Ungedanke, der dadurch seinen abenteuerlichen Charakter nicht verliert, sondern erst recht an sich nimmt, daß er sich an einen

Proceß knüpft, an den Proceß der logischen Idee, welcher der Proceß des göttlichen Lebens sein soll, der darin besteht, daß Gott, die logische Idee oder das reine Sein, in ewig kreisender Bewegung im Drange der Selbstentwicklung sich beständig in die Natur und in den endlichen Geist entläßt, und sofort aus denselben in sich selber wieder zurücknimmt.

Dritte Gestalt. Ist die zweite Gestalt das Product einer mehrfachen Fiction; so führt eine der vielen Fictionen zu einer weitern, deren Inhalt die dritte Gestalt ist. Wenn nämlich der logische Pantheismus, welcher den Uebergang der logischen Idee in die reale Welt nicht erklären kann, zu der Fiction seine Zuflucht nimmt, die logische Idee, der reine Gedanke, sei schon Anfangs das Sein, und brauche sich als solches nur zu entfalten, — wenn er somit, Statt das Werden der wirklichen Welt aus der logischen Idee heraus zu zeigen, zu der Verkündigung greift, die Welt sei (gleichsam hinter dem Vorhang) aus der logischen Idee schon geworden,[1] dieser bloßen Versicherung aber nicht Jeder so leichthin Glauben schenkt; — so befaßt sich die Lüge mit einer dritten Fiction, die dahin geht, als Erstes und Uranfängliches, so wie als Grund von Allem, eine Substanz zu setzen, welche, den Saamen und die Keime alles Seins in sich tragend, — Urmaterie genannt wird, aber nach den verschiedenen Systemen, die es als das Absolute erkennen, in allen möglichen Farben spielt und darum in einer Fülle von verschiedenen Bestimmungen vorkommt, die aber, näher betrachtet, dennoch alle von Einem Grundgedanken getragen sind. Glaubt man mit dieser neuen Gestalt über die Verlegenheit, die sich in der Unmöglichkeit darbietet, die concrete Welt aus dem rein Abstracten zu erklären, hinweg zu sein; so sind in der That jetzt der Schwierigkeiten und Verlegenheiten nicht weniger, und das dritte Idol, das für die Vernunft nur das dritte Unding ist, ist auf wissenschaftlichem Wege so wenig zu vollziehen, wie das zweite. Das Einzige, was man voraus hat, ist ein Seiendes, Substantielles, (die Urmaterie), welches der logische Begriff nimmermehr aus sich erzeugen konnte. Allein diese Urmaterie ist für den Gedanken mit denselben Gebrechen behaftet, die wir an dem logischen Begriffe entdeckt haben. Dieß ist um so mehr der Fall, weil man die meisten Attribute des logischen Begriffs auf die Urmaterie übergetragen hat: sie sei nämlich, bei aller sonstigen Verschiedenheit in den Ansichten über sie, im Allgemeinen das Qualitäts-

---

1) Vgl. unsere Darstellung des Hegel'schen Systems S. 467—477: Uebergang von der Logik in die Wissenschaft des Wirklichen.

lose, Ununterschiedene, Unbestimmte, Gestaltlose, Gegensatz- und Beziehungslose, Leere, das Nichts, und doch wieder Alles, das Nicht-Etwas, und doch wieder ein Jedes, — das, was unter keine Kategorie fällt, weßwegen auch von ihm nichts ausgesagt werden kann, — daher aber auch das Schwer- oder vielmehr Nichtzubestimmende, das dem klaren Begriffe Unzugängliche, ein Traum, und nicht eine Anschauung des Geistes. [1])

In den verschiedenen Systemen, welche als das Princip der Dinge die Materie setzen, gehen die Vorstellungen vom rohen, ungebildeten Stoff stufenweis bis zu einer so feinen Substanz fort, daß man glaubt, in dieser Substanz nur einen Gedanken, einen Begriff, eine Idee vor sich zu haben. Diese dem Nichts gleiche Materie, gleichsam nur die Möglichkeit zu allem Seienden, geht, um Alles zu werden, in eine Entwicklung ein, durch welche das concrete Leben entsteht, und zwar alles concrete Leben, auch das der Gottheit. Der Entwicklungsproceß ist darum eben so ein theogonischer, als er ein kosmogonischer ist. Wie die Welt, die Natur und der Mensch, wird auch Gott, und zwar wird er mit und durch die Natur und den Menschen. Dadurch zerstört die dichtende Lüge die Idee der überweltlichen, ewigen, persönlichen und weltfreien Gottheit: sie zerstört ebenso die Idee der Schöpfung; sie zerstört aber auch die Idee des endlichen Geistes, der seinem Ursprung und seinem Wesen nach nicht aus der Materie, auch der noch so feinen, zu erklären ist. Im Ganzen aber ist die Vorstellung von der Urmaterie, welche das Princip der Dinge und selbst der Gott-

---

1) Johannes v. Salisbury gibt, indem er in seinem Entheticus de dogmate Philosophorum über Plato handelt, V. 941—954 von der Hyle folgende Beschreibung:

Principio docet esse Deum, distinguit ab aevo
  Tempus et ideas applicat, aptat hylen,
Invenit hanc animus, dum cuncta resolvit agitque,
  Ut prodant causas cuncta creata suas.
Si specularis hylen, nunc est substantia quaevis,
  Contra nunc eadem creditur esse nihil.
Quam dum vestigat ratio, quasi somnia sentit,
  Dumque tenere cupis, mox fugitiva latet.
Auris abesse sonum sic audit, dum nihil audit,
  Sic oculis tenebras cerne videndo nihil,
Defectuque suo sic tactus tangit inane,
  Insipidum gustus nil sapiendo probat,
Qui prius argutus censor odoris erat.

heit sein soll, ebenso das Nichtzudenkende, und damit ein Ungedanke, wie die Vorstellung von der logischen Idee, — weil wissenschaftlich gar nicht zu vollziehen, indem aller wahre und wirkliche Gedanke immer der Gedanke von einem Bestimmten ist. Der Gedanke von der Urmaterie aber ist ein Gedanke, in welchem zwar die Materie als der Urstoff der Wesen gedacht werden soll; aber dieser Urstoff ist ein schlechthin Einfaches und Ununterschiedenes, in dieser Einfachheit und Unterschiedslosigkeit Eigenschaftsloses, durch dieses Unbestimmtes, durch Alles zusammen aber für die Vernunft ein Undenkbares, Gedanken-, Begriff- und Ideenloses. Wenn die Lüge des allgemeinen logischen Begriffs, der als das Absolute angenommen wurde, unter Anderm sich darin offenbarte, daß man, um den Uebergang aus ihm zu den concreten Wesen zu gewinnen, zu einer zweiten Fiction seine Zuflucht nehmen mußte, zu der nämlich, der allgemeine Begriff sei schon übergegangen; so flüchtet sich auch die Lüge von der Urmaterie zu der Behauptung, diese habe sich in die concreten Wesen schon entfaltet, d. h. das schlechthin Unbestimmte sei in das Bestimmte bereits übergegangen, das Eine und Einfache in das Viele und Mannigfaltige, das Unterschiedslose in die Unterschiede, das Eigenschaftslose in das Geeigenschaftete, das Nichts in das Wirkliche. Und was ist dieses Wirkliche? Dieses Wirkliche ist die Natur mit ihren Reichen, Gattungen, Arten und Individuen, es ist der endliche Geist und Gott. Was aber ursprünglich im Wesen Eins ist, das ist auch unter sich gleich. Die Lüge also, indem sie Gott, Geist und Natur aus der Urmaterie hervor-, und in dieselbe wieder zurückgehen läßt, stellt Gott, Geist und Natur einander vollkommen gleich, hebt die Unterschiede derselben vollkommen auf, und löst am Ende das Eine wie das Andere in die Materie, d. i. in das Unbestimmte, Nebulose, in das wahre Nichts auf. Die Natur ist, was der Geist, und was Geist und Natur sind, das ist Gott; der letztere nichts über ihnen und ohne sie. Alle drei aber sind die unbestimmte, reine Materie, die selbst nur das Nichts gegen alles Etwas ist. Mit dieser Umständlichkeit und scheinbaren Gründlichkeit verfährt die dichtende Lüge, um Gott, die Schöpfung und die Geschöpfe zumal zuerst in das Unbestimmte, sodann aber, was sofort nicht mehr schwer fallen kann, in das Nichts aufzulösen. Daß das eben kurz geschilderte Idol der dichtenden Lüge aus den Zeiten des Heidenthums stamme, werden wir bald sehen. Die Kirchenväter haben dasselbe, wenn sie darauf zu sprechen kamen, in den verschiedenen Zeiten seiner Entwicklung vor sich gehabt, und danach aufgefaßt und behandelt.

Die Lüge hatte sich bei ihrer Dichtung an irgend eine Wahrheit angeschlossen. Wir haben gesehen, daß die Schöpfung der Naturwelt zuerst eine Schöpfung der Elemente war, aus welchen die sichtbaren Wesen zusammengesetzt sind. [1]) Diesen wahrhaft dogmatischen Begriff von den Elementen der Körperwelt suchte später die dichtende Lüge mit dem falschen von der Urmaterie zu identificiren, um Eingang auch bei denen zu finden, welche auf dem Boden der positiven Offenbarung standen. Allein der Unterschied zwischen beiden Vorstellungen, der offenbarungsgläubigen und der heidnischen, ist nicht groß genug anzusetzen. Denn nach der Offenbarungslehre sind die Elemente der Körperwelt erstens von Gott geschaffen, und nicht aus sich und ewig; sodann aber bilden die Elemente nach der auf die positive Offenbarung sich gründenden Anschauung nicht eine ununterschiedene und unbestimmte Masse, sondern sind, ein jedes Element für sich, Einheiten, die nicht wieder auflösbar sind, eben dadurch aber als unter sich schlechthin verschieden dastehen, um in dieser Verschiedenheit nach der Alles und ein Jedes gestaltenden Idee die mannigfaltigen Bestandtheile der Körperwelt zu bilden. Diese wahren und wirklichen Elemente kennt die dichtende Lüge nicht, sondern setzt die Urmaterie als unterschiedslose, absolut gleichartige Masse, aus der sich das Bestimmte und Unterschiedene bilden soll. Diese Urmaterie, die zugleich das Göttliche sein soll, bekämpften die Kirchenväter, wie neben und mit vielen Andern Athanasius, der sagt: „Noch weiter im Bösen fortschreitend priesen die Menschen die Elemente (στοιχεια) und Urstoffe (ἀρχαι), die Zusammensetzung des Leiblichen, nämlich die warme und die kalte, die trockene und die flüssige Substanz (οὐσια) als Götter". [2]) Von dieser Urmaterie, aus der Alles ist, selbst das Göttliche, unterscheidet sich jene göttliche Substanz, die sich nach einer schon früher behandelten Fiction zur Unterlage der concreten Weltgestalten machen soll, im Grunde nicht, denn diese Vorstellung ist nur eine Modification von jener ersten, und Gott, Natur und endlicher Geist werden zumal mit und durch einander in jener unbestimmten Substanz sowohl dem Begriff als dem Wesen nach aufgehoben. [3]) Auch jener zeugenden Lebenskraft ist hier zu gedenken, von welcher Augustinus bemerkt, daß sie, obschon Geschöpf, von den durch Phantasmen Beherrschten für Gott gehalten worden sei. [4]) Die bisher ganz im Allgemeinen gegebenen Bestimmungen über das

---

1) Dogm. III. 136—148.

2) *Athanas.* contr. gent. n. 9. vgl. Dogm. III. 95. 96.

3) S. Dogmatik III. 116—119.

4) *August.* de vera rel. c. 37: Deinde veniunt (homines) ad *vitam genitalem*, per quam creaturam visibilia et temporalia gignentia Deus aeternus et incommutabilis operatur.

dunkle Wesen der als mit Lebenskraft begabt gedachten Urmaterie werden durch die nachfolgenden einzelnen historischen Erörterungen klarer hervortreten. Wir müssen sie aber mit einigen Bemerkungen einleiten. Die dichtende Lüge, welche weiß, daß der Gott des unmittelbaren Bewußtseins so wie der Uroffenbarung Einer ist, knüpft an diese Einheit an, und erklärt die Urgottheit, die Ursubstanz, die Urmaterie, gleichfalls als eine Einheit. Aber diese Einheit der Urmaterie ist nur die behauptete Einerleiheit, Qualitäts-, Unterschieds- und Gegensatzlosigkeit derselben. Im völligen Widerspruche mit diesen letzteren Bestimmungen läßt jedoch die Lüge aus diesem Unbestimmten alles Bestimmte in Zeit und Raum hervorgehen. Um den Widerspruch zu decken, nennt man die Urgottheit die verborgene Gottheit, erklärt aber das Verborgene so, daß man sieht, es sei an sich nur das Unbestimmte. Die Urgottheit als solche läßt von ihrem wesentlichen Charakter nicht, treibt aber aus sich, dem Unbestimmten, alles Bestimmte hervor, und ist fortwährend die verborgene Einheit alles Bestimmten. So ist die Ursubstanz eben so die spätere sichtbare Materie als sie Geist ist; sie ist aber zugleich auch der Raum und die Zeit, in welchen sie Geist und Materie in allen Erscheinungen und Gestalten zur Entwicklung bringt. Die Urmaterie (Ursubstanz, Urgottheit) schließt demnach in ihrer ewigen Unbestimmtheit den Geist eben so in sich, wie die sichtbare Materie, und ist Geist und Materie zumal, wie sich diese in Raum und Zeit kund geben. Aber es wird Niemand entgehen, wie tief der Geist stehe, welcher mit der Materie aus Einem und demselben Wesen abgeflossen ist, und wie unwürdig die Gottheit gedacht werde, die sich in die Materie, so wie in den der Materie gleichen Geist entfaltet, und ihre concrete Existenz nur in den verschiedenen endlichen Wesen hat, welche Zeit und Raum erfüllen.

In diesem Charakter tritt die ägyptische Religionslehre auf, die eben so gut die ägyptische Philosophie genannt werden kann. Plutarch macht die Bemerkung, daß die Theologie der Aegyptier in einer räthselhaften Weisheit bestanden habe, was sie vielleicht selbst durch die gewöhnlicher Weise vor die Tempel gestellten Sphinxen habe andeuten wollen (*Plutarch.* de Iside et Osiride). Um dieß nachzuweisen, erinnert er an die Aufschrift am Heiligthum zu Sais: „Ich bin das All, das gewesen ist, das ist und das sein wird; noch nie hat ein Sterblicher meinen Schleier aufgehoben" (*Plut.* loc. cit.). Unmittelbar darauf erinnert Plutarch an die ägyptische Gottheit Amun, von der er mit Manetho behauptet, daß der Name Amun eine Verbergung oder etwas Verborgenes bedeute. Darauf heißt es: „Demnach halten sie den ersten Gott für einerlei mit dem Weltall, und da er verborgen und unsichtbar ist, so nennen sie ihn Amun" (*Plut.* loc. cit.). Daraus geht hervor: Amun, der Verborgene, ist der erste Gott, und dieser gleich dem Weltall. Nun erhält die Stelle bei Jamblich Bedeutung, die lautet: „Vor dem wirklich Seienden und vor den Principien aller Dinge ist Gott, Einer, der

Erste" (*Jamblich.* de myster. Aegypt. sect. VIII. c. 2. p. 158. ed. Thom. Gale). Dieser Erste ist der eigentlich und wahrhaft Erste, und wir werden ihn, da auch noch andere Gottheiten als erste und somit als Urgottheiten gezählt werden, die Ur-Ur-Gottheit nennen müssen. Von diesem wahrhaft ersten Gott sagt nämlich Jamblich weiter: daß er vor dem ersten Gott und König sei (*πρωτος και του πρωτου θεου και βασιλεως*), unbewegt, in der Einsamkeit seiner Einheit verharrend; es ist ihm weder etwas Intellectuelles noch irgend etwas Anderes beigemischt; er ist das Urbild selbst dessen, der Gott, sein eigener Urheber, aus sich selbst entstanden, allein Vater und wahrhaft gut ist. Denn es besteht ein Größeres und Früheres, die Quelle von Allem, die Wurzel der Ideen der ersten Wesen. Aus diesem Einen entfaltete sich der sich selbst genügsame Gott; deßwegen ist er der Vater seiner selbst, der sichselbstgenügende. Denn dieser ist auch das Princip, der Gott der Götter, die aus dem Einen stammende, überwesentliche Einheit, das Princip des Wesens, denn aus ihm fließt die Wesenheit und das Wesen, und deßwegen wird er der Vater des Wesens genannt; er selbst ist vor dem intelligiblen Princip, weßwegen er Noetarches genannt wird. — Das nun sind die ältesten Principien aller Wesen (*Jamblich.* sect. VIII. c. 2. p. 158). Wir werden die so bestimmte Gottheit als Ur-Ur-Gottheit, welche Amun ist, die Wurzel der Gottheit, folglich die potentielle Gottheit, d. h. die Gottheit in der Potenz nennen dürfen, welche noch nicht Geist geworden ist. Denn Jamblich bemerkt ausdrücklich, daß vor dem Gott, der sich selbst erkennender Geist ist, das untheilbare Eins (*το ἑν ἀμερες*) besteht. Diese Urgottheit, welche den urersten Keim des Göttlichen, wie des Weltlichen in sich trägt, und dieser Keim selbst ist, welche ferner die Einheit des Erkennenden und des Erkannten genannt wird, wurde allein durch Schweigen verehrt (*Jamblich.* sect. VIII. c. 3. p. 159). Amun aber als Urgottheit stellt sich dar in vier Urgottheiten, und zwar in dem Urgeist, Kneph, — in der Urmaterie, Neith, — in der Urzeit, Sevek, — und in dem Urraum, Pascht (Röth: Geschichte unserer abendländischen Philosophie. I. 131 ff.). So gibt es vier unentstandene, unendliche Wesen: ihre Einheit ist Amun. Diese Wesen wurden theils männlich, theils weiblich gedacht: sie bilden je zwei Paare: das erste ist der Urgeist mit der Urmaterie, das zweite der Zeitstrom mit der unendlichen Ausdehnung. Die Urgottheit ist also mann-weiblich. Was den Urgeist angeht, so wurde er nicht als etwas rein Immaterielles, sondern als ein feines, luftartiges Wesen gedacht; eine Vorstellung, wie sie in den hermetischen Schriften sich findet (Hermetis sermo sacer: *πνευμα λεπτον*), oder wie die orphische Theogonie den Aether faßt. Eben so ist aber auch die Urmaterie nicht so grob materiell, sondern vielmehr als schlammiges, d. i. mit Erdtheilchen vermischtes Wasser zu denken (Damascius, der de prim. princ. p. 385 die ägyptische Lehre von den Urprincipien beschreibt, hebt nach der „unerkennbaren Finsterniß" — Amun — als weiteres Princip Wasser und Staub hervor), welches Urwasser nicht als sichtbar, in die Augen fallend, zu denken ist. Wie der Urraum das Dunkle und Finstere ist; so ist die Zeit das Zerstörende. Das Gute und das Böse sind uranfänglich gegebene Dinge. Eben so kann von einer eigentlichen und wahren Persönlichkeit da nicht die Rede sein, wo es keinen reinen Geist gibt, und wo dennoch von einem solchen (*καθαρος νους*) die Rede ist, da ist er nur die vor dem Himmel existirende Lebenskraft, *δυναμις ζωτικη* (*Jamblich.* sect. VIII. c. 4. p. 160). Wir stimmen daher Röth bei, wenn er a. a. O. S. 135 sagt: „daß die ältesten Götterbegriffe keine Personen-, sondern Sachbegriffe waren .... dieß ist eine Bemerkung, die von allen höheren kosmischen Gottheiten der Aegyptier gilt." — Amun, wie er im Urgeist, in der Urmaterie, im Urraum und in der Urzeit

steht, entfaltet sich nunmehr zur Welt, ohne daß dadurch etwas Neues entsteht, sondern einzig das bisher Verborgene sich entwickelt und durch Entwicklung offenbart. Denn dem Wesen nach sind Gott und Welt dasselbe, und der einzige Unterschied, der besteht, ist der zwischen verborgen und offenbar, unentwickelt und entwickelt, gestaltlos und gestaltet. Aus der Urgottheit entfaltete sich das Weltall, und zwar unter Vermittlung des Kneph, des vorweltlichen Urgeistes, der aus sich den weltbildenden Geist emaniren läßt. Dieser aus Amun-Kneph emanirte Geist, der zweite Kneph, ist jener Geist, der, während er die Welt bildet, dennoch selbst innerweltlich ist, während der erste mit Kneph (Amun-Kneph) vorweltlich ist. Mit dem zweiten Kneph beginnt die Reihe der innerweltlichen acht Gottheiten. Als der geistige Bildner der Welt und der Urheber des Geistigen in ihr heißt der zweite Kneph bald Har-Seph (der erzeugende Gott), bald Menth (der Schöpfer). Harseph-Menth erzeugt mit der in die Welt übergehenden Neith, d. i. der Urmaterie, die materielle Welt. Da die Neith vor Harseph-Menth ist, so wird dieser der Gemahl seiner Mutter genannt. Wie mit der Neith, verbindet sich Harseph-Menth, der weltbildende Geist, auch mit der Pascht, dem Urraum, und bringt die großen innerweltlichen Räume hervor. Die Bedingung der Entwicklung und des Wachsthums des Lebens der materiellen Welt ist die Wärme. Diese bringt Harseph-Menth im Urfeuer, Phtah, hervor. Harseph-Menth und Phtah sind die zwei ersten der acht großen Gottheiten: jener der Bildner der geistigen, dieser der Vermittler der materiellen Welt. Nunmehr sind zur Ausgestaltung der wirklichen Welt alle Bedingungen gegeben. Der weltbildende Geist (Harseph-Menth) hat, indem er sich mit der Urmaterie (Neith) verbindet, den Stoff zu seinen Bildungen vor sich, in seiner Verbindung mit dem Urraum (Pascht) aber die großen Räume als Orte für die zu bildenden Dinge, und im Urfeuer (Phtah) endlich die Möglichkeit der Entwicklung, des Wachsthums und der Reife der endlichen Wesen, die jetzt noch formlos in der Urmaterie liegen. Indem nunmehr die eigentlichen Bildungen beginnen, entsteht aus den feinsten Theilen der Materie zuerst die Himmelsfeste, die Göttin Pe, die als unermeßliche Wölbung die noch ungeformte Weltmasse umschließt. Aus den gröberen Theilen der Materie aber gestaltet sich die Erde, die Göttin Anuke. Nachdem die Himmelswölbung und der feste Erdkern geworden waren, bildete Amun-Menth-Harseph aus der noch übrigen, zwischen dem Himmel und der Erde befindlichen Urmaterie (der Neith) die großen Himmelskörper, und zwar zuerst die Sonne, den Gott Re, und den Mondgott Joh. Mit dem Urraum, Pascht, aber sich verbindend, erzeugt Harseph-Menth die Gottheiten Sate und Hathor, d. i. den erleuchteten und den dunkeln Weltraum, aber auch die Gottheit der Oberwelt und die Gottheit der Unterwelt, wodurch Licht und Finsterniß, Tag und Nacht. Diese Gottheiten nun (Emanationen der vier Urgottheiten), Menth und Phtah, Pe und Anuke, Re und Joh, Sate und Hathor, bilden die acht großen Gottheiten, die erste Klasse von Göttern, die zwar entstanden sind, aber ewig dauern, im Unterschied von den rein irdischen und sterblichen Gottheiten. Bei dem Allem bleiben sie jedoch kosmische Mächte, und sind Bestandtheile des Weltalls, wie auch schon das Wesen der Ur-Einen Gottheit nur das annoch ungeschiedene und ungestaltete Wesen der Welt gewesen war (*Jamblich.* de myster. Aegypt. sec. VIII. c. 2. 3. 4. *Plutarch.* de Isid. et Osirid. c. 9. 10. 12. 21. 32. 33. 36. 43. 49. *Amatorius.* c. 19. *Damascius* de prim. princ. ed. Kopp. p. 345. 381. 385. *Plat.* Tim. p. 22. *Proclus* commentar. in Tim. Plat. I. p. 30. II. p. 117. 138. III. p. 156. 216. *Porphyr.* bei Euseb. praepar. evang. III. 11. 13. und sonst *Euseb.* praep. ev. I. 10.

III. 9. 11. 13. *Herodot.* II. 46. 156. III. 37. *Theo Smyrnaeus:* fragment. de Arithmet. et Music. ed. Buliald. p. 126. vgl. *Lobeck;* Aglaoph. p. 742. *Diodor. Sicul.* I. 12. 21. 36. *Horapoll.* Hieroglyph. an vielen Orten. *Ammonius* in Aristot. de interpret. p. 15. *Manetho* bei Syncellus, ed. Goar p. 40. Sodann mehrere Stellen bei Stobäus, Ammianus Marcellinus, Aelian, Strabo; aus neuerer Zeit besonders: *Champollion*: Panth. egypt. *Letronne:* Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte, und Recueil des inscript. gr. et lat. de l'Egypte. *Wilkinson:* of the manners and customs of the anciens Egypt. *Lobeck*: Aglaophamus. Röth: a. a. O.). Die Sonne, Re, wurde als eine Verkörperung der höchsten Gottheiten, insbesondere des Amun-Kneph und des Menth angesehen: daher die Benennungen: Amun-Re, Seph-Re, Menth-Re; er ist der dritte Kneph. Als Zeitgott ist die Sonne Sevek-Re. Sofern aber in der Sonne, dem Lichtgott (Taate), sich die Urgottheiten überhaupt verkörpern, ist die Sonne der Horus, der dreimal Große, während der Mondgott, Joh, der zweimal Große ist. Nach allen diesen Verkörperungen und Vorgängen ist aber doch die Erde noch unausgebildet und ungestaltet. Um diese Ausgestaltung zu bewirken, lassen sich die vier Urgottheiten auf die Erde, vor Allem aber auf Aegypten nieder, um sich hier im Nil zu verkörpern, durch welchen das ganze bürgerliche Leben, Ackerbau, Fischfang, Schifffahrt, Handel, die Zeitfolge, die Arbeit u. s. f. bedingt ist. Daher die göttliche Verehrung, welche diesem Strome gewidmet ist. Sofern der Nil Wohlthäter des ganzen Landes ist, ist er der gute Urgeist, Kneph-Agathodämon; sofern er das Land bei Ueberschwemmungen durch sein, Schlamm mit sich führendes, Wasser befruchtet, ist er die Neith (die Urmaterie, Wasser und Staub); sofern der Nil für alle Geschäfte die Zeit bestimmt, ist er Sevek, sofern er endlich für Alles die räumliche Ordnung hervorbringt, ist er Pascht. — Kneph als Nilgott ist Nil-Okeanos, Neith als Nilwasser und Nilschlamm ist Okeame auch Netpe genannt, die Pascht wird in ihrer irdischen Verkörperung in Aegypten zur Neto, die Urzeit, Sevek aber zur irdischen Zeit, zum Zeitgott Seb (Manetho bei Eusebius und Syncellus; *Idleri* Hermapion, appendix, p. 31. sect. XX; der Scholiast zu Lycophron's Alexandra ed. Bachmann. p. 245; *Apollon. Rhod.* Argonaut. I. v. 503. 504; *Maxim. Tyr.* dissert. XXIX. ed. Davis p. 304; *Belley.* acad. inscript. XXVIII. p. 531; *Heliodor.* Aethiopic. p. 94. ed. Coray.; *Parmenon Byzant.* bei Athenaeus V. p. 203; *Ptolom.* Geogr. IV. 5; der Scholiast zu *Pindar.* Pyth. IV. 99. *Cicero* de nat. Deor. III. 22. *Diodor. Sic.* I. 12. 19. 96. und sonst: *Procl.* in Cratyl. 85. 96; *Herodot.* II. 156; dazu die Werke von Champollion, Letronne, Wilkinson, Röth). Nachkommen der acht großen kosmischen Gottheiten sind: Tat, Sohn des Joh-Taae, Urheber und Vorsteher des Priesterwesens (*Manetho* bei Syncellus p. 40. *Euseb.* chronic.; *Cyrill. Alex.* contr. Jul. l. I. l. II; *Champoll.* Röth), Chaseph, Vorsteherin der Schreibkunst und Gelehrsamkeit (Champollion und Röth), Imuteph und Nehimeu, Vorsteher der Arzneikunst (*Stob.* Ecl. phys. in Fabric. biblioth. gr. I. 51. 52. *Champollion* lettres de l'Egypte. Röth), Mui und Taphne, die Gottheiten der Dichtkunst (das Todtenbuch der Aegyptier, ed. Lepsius sect. 134. *Champollion.* Röth), Pharmuthi (wahrscheinlich der ägyptische Prometheus (Röth), und Tme, die Göttin und Vorsteherin des Rechtswesens (Röth a. a. O.). Nachdem damit das zweite Göttergeschlecht geschlossen, geht auf der Erde die Zeugung und mit ihr die Verbreitung von Geschlechtern weiter. Die Erde selbst, von frischer Kraft durchdrungen, bringt die Apophi, die Riesen, die ägyptischen Giganten, hervor (*Diodor. Sic.* I. 24. 26. Röth). Vor Allem aber geht von Okeanos, Netpe und Seb ein neues drittes Göttergeschlecht aus, die ägyptischen Kroniden (*Herod.*

II. 59. 156. *Diodor. Sic.* I. 12. Hymn. Orphic. XXVII. v. 1. 12. Champoll., Wilkinson und Röth). Aus Okeanos stammen die reinen Geister und Dämonen. Von der Netpe, der irdischen Verkörperung der Neith, kommen, mit verschiedenen Vätern erzeugt, und zwar aus ihrer Verbindung mit dem Sonnengott Re Osiris und Arueris, aus ihrer Verbindung mit Taat die Isis, aus ihrer Verbindung mit dem Zeitgott Seb aber Typhon und Nephthys. Wie später durch Seb, den Gott der irdischen Zeit, der auf Zerstörung ausgeht, das Böse sich auf dem Naturwege entwickelt, wie in Folge der Entmannung des weltbildenden Geistes Harseph durch den Zeitgott Seb ein Kampf der jüngeren Gottheiten gegen die älteren entstanden, wie die Empörer besiegt und gestraft, und der Frevel durch den Kataklysmos, die Sündfluth, gesühnt, die Seelen der Frevler aber in Leiber eingeschlossen worden, wodurch sodann die Menschen ihren Anfang genommen, das Alles, so wie die daran geknüpfte Lehre von der Seelenwanderung, wollen wir nicht weiter berühren (vgl. Röth a. a. O. 153—185). Die zurückwandernde Seele gelangt auf ihren letzten Stadien in die Räume des Urfeuers Phtah und der Urmaterie Neith, d. h. die Seele kehrt dahin zurück, woher sie gekommen, in die Urgottheit, die selbst nur die Natur ist. Wir schließen die Darstellung der ägyptischen Religionslehre mit folgenden Worten Röths a. a. O. S. 224. 225: „Die höheren Götterbegriffe: die von der Urgottheit und den acht Göttern ersten Ranges, sind sämmtlich kosmischer oder physischer Natur, die verschiedenen Bestandtheile und Kräfte des Weltalls... Durch diese physische und kosmische Bedeutung ihrer Götterbegriffe erhielt die ägyptische Glaubenslehre den ausgesprochenen Charakter nicht bloß einer Weltvergötterungslehre, eines Kosmotheismus, sondern, wenn man das Wort von seiner erst in der neueren Zeit erhaltenen Bedeutung entkleidet und in seinem ursprünglichen Sinne auffaßt, geradezu den eines wahrhaften Pantheismus.... Welt und Gottheit sind durchaus Eines Wesens, die Welt nur der gestaltete endliche Theil der vor und außer ihr gestaltlosen unendlichen Urgottheit, und die Urgottheit selbst ist es eigentlich, welche mit diesen ihren beiden Theilen, dem zur Welt gestalteten endlichen und dem noch außerhalb der Welt befindlichen gestaltlosen unendlichen, das ganze All des Vorhandenen ausmacht." — Da die ägyptische Vorstellung von der Urgottheit den Grundzügen nach in den Religionssystemen anderer Völker sich vielfach wiederholt hat, so werden wir uns von jetzt an weit kürzer fassen können. Dieß ist in auffallender Weise schon der Fall bei den Phöniziern, denn nach der Schilderung, welche Sanchuniathon in seiner Chronik, die wir in der wieder aufgefundenen griechischen Ueberseßung des Philo von Byblus vor uns haben, von der phönizischen Kosmogonie gibt, erscheinen dieselben vier Urprincipien, die wir schon in der ägyptischen Religionsphilosophie gefunden haben. Vor der Welt war Baau, (auch Beruth) ein trübes, nebelhaftes Dunkel, die Urnacht, d. i. der finstere leere Raum. Mit und neben Baau besteht Kolpia (Kolpiach), das zweite Urprincip, der Gatte der Baau. Er ist an sich erster Odem, geistiger Hauch, Windeswehen, Geisteswehen. Es ist dieß der zeugende, befruchtende, schaffende Urgeist (*Sanchuniathonis*, quae feruntur fragmenta, ed. Orelli. p. 8. 12. *Eusebii* Praeparat. Evangel. ed. Orelli I. 10. p. 10 sq. p. 33 sq.). Als dieser Geist vor Verlangen nach seinen eigenen Principien entbrannte, entstand Pothos, der phönizische Eros, der göttliche Erzeugungstrieb, der die Grundursache aller Schöpfungen und Bildungen ist (*Sanchuniathon.* l. c. p. 8). Aus der nun erfolgenden Vereinigung der Urprincipien entsteht die Moth (Muth), die Urmaterie, der Urschlamm, das Urwasser, der Stoff und Saame von Allem (*Sanchuniath.* p. 10). Zuerst entwickelt sich daraus das Vernunftlose, dann das Vernünftige. Voran aber geht Aeon, der

Zeitgott. Wir verfolgen die phönizische Kosmogonie nicht weiter. (Vgl. Creuzer, Movers, Röth). Vielmehr fügen wir die Bemerkung an, daß diese Vorstellungen auch bei den Syrern und Babyloniern sich wiederholen, denn die Derketo und die Mylitta sind nur die Baau der Phönizier und die Pascht der Aegyptier; Baal ist der zerstörende Zeitgott Seb, und Astarte die Netpe. Wiederum taucht der Zeitgott Seb im Moloch auf, dem bekanntlich Kinder geopfert wurden. „Das Bild des Moloch war von Metall, in gebückter Stellung mit ausgereckten und erhobenen Händen, inwendig hohl und durch einen unten angebrachten Ofen glühend gemacht. In die Hände legte man die zum Opfer bestimmten Kinder, welche so in den Feuerschlund hinabrollten" (Creuzer: Symb. dritte Aufl. II. 446). Das aus wilder Naturkraft Entstandene wird durch wilde Naturkraft wieder zerstört. Man hat nicht ohne Glück den Versuch gemacht, einen großen, wenn nicht selbst den größten Theil des griechischen Götterwesens aus dem ägyptischen Glaubenskreise abzuleiten, wobei die Phönizier das vermittelnde Glied bildeten (Röth a. a. O. 278—346. Creuzer an vielen Stellen der Symbolik). Die Ur-Urgottheit der Aegyptier, Amun, genoß früher in Griechenland göttliche Verehrung, so zu Aphytis auf Pallene, zu Theben, zu Sparta, zu Gytheon und zu Athen, an welch' letzterem Orte man in den ältesten Zeiten dieser Gottheit zu Ehren Ammonia feierte (Röth, 279), Pascht aber, der Urraum, hatte unter dem Namen Eileithyia Tempel zu Athen, Megara, Elis, in Achaia zu Aegion und Bura, zu Argos, Hermione, Tegea, Kleitor, Sparta, Messene, und einen Felsentempel auf Kreta bei Amnisos (Röth 280). Daß Sevek, die Urzeit, im griechischen Kronos wiedererstanden sei, daran zweifelt Niemand, auch wenn Kronos eben so die unbegrenzte wie die begrenzte Zeit (Seb) bedeutet. Die Athene aber ist in der ursprünglichsten Bedeutung dasselbe, was die ägyptische Neith, die Urmaterie. Die Aehnlichkeit, ja selbst die Identität der übrigen Hauptgottheiten läßt sich leicht nachweisen. Damit stellt sich aber zugleich auch der ursprünglich pantheistische, und selbst materialistische Charakter der griechischen Götterlehre heraus. Als aber später der ursprünglich ägyptisch-phönizische Glaubenskreis durch die Dichter, besonders durch Homer, verdrängt wurde, um entweder neu sich bildenden, oder wenigstens sehr modificirten Gottheiten Platz zu machen, da stellte sich nur ein neues Idol über das frühere, alte, und wenn die Phantasie früher die bloßen Weltkräfte — vergöttlicht hatte, so fing sie nunmehr an, sie zu vermenschlichen, d. h. in menschlichen Persönlichkeiten auftreten zu lassen. Hatte Röth in der alten Götterlehre noch speculativen Gehalt gefunden, so findet er denselben in der neuern nicht mehr, indem er S. 345 hinzufügt: „Die griechische Götterwelt war zu einer bloßen Phantasiewelt herabgesunken, gleich dem Elfen- und Feenkreis der neueren Völker." — Was übrigens den bemerkten speculativen Gehalt angeht, welcher dem ältern griechischen Glaubenskreise zugeschrieben wird, so kann er gewiß schon deßwegen nicht sehr in Anschlag kommen, weil er an sich nur eine Vergöttlichung und ein Cult der Materie war. Dieses materielle Princip aber verlor sich auch später nicht aus der griechischen Götterlehre, und dieß um so weniger, je mehr die sogenannten Götter selbst in moralischer Weise von ihm beherrscht waren. Was aber das materielle Urprincip näher angeht, so stellt es sich im ursprünglichen und spätern griechischen Götterwesen in mannigfaltigen Weisen heraus. Besteht sonst in den verschiedenen Kosmogonien eine Verschiedenheit in der Vorstellung, so hebt sich dieser Unterschied wieder auf in der gemeinsamen Ansicht von der Materialität der Urprincipien. Wir wählen insbesondere die orphischen Kosmogonien, von welchen wir fünf kurz anführen. Die erste ist die von Damascius de primis principiis p. 380

geschilderte. Nach ihr war im Anfang die unendliche Zeit, Chronos. Dieser zeugte das unbegrenzte Chaos nebst dem feuchten Aether und dem finstern Erebus, darin aber ein Ei, aus welchem Phanes hervorging, ein Mannweib, woraus das allverbreitete Leben quillt. Die zweite Kosmogonie ist gleichfalls von Damascius, der sich aber an Hellanicus hielt, geschildert. Sie lautet: „Wasser war Anfangs und Schlamm, der sich zur Erde verdichtete. Diese beiden Principien setzt Hellanicus als die erstern, Wasser und Erde, letztere als zerstreubar von Natur, jenes als das, was diese zusammenkittet und zusammenhält. Den einen Weltgrund vor diesen beiden Principien übergeht er, als unaussprechlich, mit Stillschweigen. Ein drittes Princip aber, sagt er, sei nach den zwei geboren worden und aus ihnen, aus Wasser und Erde; es sei dieß eine Schlange, woran die Köpfe eines Stieres und eines Löwen hervorgewachsen, in der Mitte das Gesicht eines Gottes. Ihr Name war die nimmer alternde Zeit und zugleich Herakles. Mit ihm begattet sich die Ananke oder die Natur. Sie ist die körperlose Adrastea, ausgespannt durch die ganze Welt und ihre Grenzen berührend (*Damasc.* l. c. p. 381. Creuzer, IV. 83. 84). Die dritte ist die in den dem Clemens Rom. zugeschriebenen Recognition. ad gentil. X. 17. 27. Homil. VI. 3 sq. sich findende. Princip aller Dinge ist das ungeborene, unendliche Chaos (die Urmaterie), weder hell, noch feucht, noch dunkel, noch warm, noch kalt, sondern gestaltlos; — in seiner Entwicklung bildet es sich in die Eiform aus, aus dem ein Mannweib hervorgeht; dieses Mannweib ist der Grund der Dinge, sofern es zuerst eine Scheidung der Elemente bewirkt, und aus je zweien den Himmel und die Erde gestaltet. Eine vierte (bei Cedrenus hist. comp. p. 46. ed. Bas. Malelas Chronogr. IV, p. 29. Venet., wozu Suidas v. Ορφευς) bestimmt als Princip den Aether, der ringsum von Nacht bedeckt ist. Diesen Aether durchbricht das Licht und erleuchtet sofort Alles. Das Licht selbst geht in drei Strahlen aus einander, die aber unter sich selbst Eins bleiben: sie sind μητις, φως und ζωη, und bilden die ungesehene schöpferische Gottheit. Die fünfte endlich finden wir bei Eudemus; dieser will das Intelligible in der Kosmogonie als ein ohnehin Dunkles übergehen und bei dem ihm klaren Princip stehen bleiben, das ihm die Nacht ist (*Damasc.* p. 382. Creuzer IV. 81—84). Das Urprincip ist als ein materielles auch überall da vorausgesetzt, wo man mit ihm die Vorstellung von der Androgynität, d. i. der Mannweiblichkeit, in Verbindung bringt. Diese Vorstellung geht aber durch beinahe alle Völker der alten Welt, und die besonderen Gottheiten, denen als persönlichen später der Androgynismus noch beigelegt wird, werden stets als zeugende, weltschaffende Potenzen angesehen, wie die Aphrodite, Artemis, Athene, Dionysos und Zeus, wie überhaupt die ältesten Gottheiten. Was den letzteren, den Zeus, angeht, so kann die Materialisirung dieser Gottheit wohl nicht weiter gehen, als in folgenden Versen, welche Philostratus (Heroic. p. 98. ed. Boisson.) dem Pamphos zuschreibt:

Zeus, hehrester, größter der Götter, eingewickelt in Mist von Schafen, Rossen und Mäulern.

Diese Verse gehen offenbar auf Zeus, sofern er als Käfer (scarabaeus) vorgestellt wird, welcher, das weibliche Princip mit dem männlichen in sich schließend, als Erzeuger alles Lebendigen gedacht wird. Mit dem Materialistischen das Pantheistische verbindend, stellt den Zeus bei Proklus in Tim. II. 95. Stobaeus eclog. phys. et eth. I. n. 23. Appulej. de mundo c. 7. und Orphica ed. Hermann. p. 457 folgendes Gedicht dar:

Zeus wurde der erste, Zeus der letzte Herrscher des Blitzes;
Zeus das Haupt, Zeus die Mitte; aus Zeus ist Alles bereitet;
Zeus ward Mann und Zeus ward unsterbliche Jungfrau.
Zeus der Erde Wurzel und des gestirnten Himmels,
Zeus das Wesen der Winde, Zeus die Kraft des unverlöschlichen Feuers,
Zeus des Meeres Wurzel, und Zeus der Mond und die Sonne,
Zeus der König, Zeus, der selber Alles geboren u. s. w.

Hieher gehört auch die viel besprochene heilige Vermählung (ιερος γαμος) von Himmel und Erde, welche letztere die ältesten Gottheiten der Griechen sind: sie sind jene männlichen und weiblichen Urpotenzen, aus welchen das allgemeine und besondere Leben ist. Je weiter wir in der Geschichte der griechischen Religion zurückgehen, desto mehr ist in ihr Alles orphisch. Die Kosmogonie des Pherecydes stellt zwei Principien auf, Zeus, die Zeit, und die Erde, Chthon (Chtonia); jener ist männlich, diese, die Materie, das unbestimmte chthonische Wesen, weiblich. Diese, von jenem befruchtet, wird die allgebärende Mutter (*Aristot.* Met. XIV. 4. *Diogen. Laert.* I. 119. *Hesych.* II. 1553). Daher heißt es im Liede der Peleiaden: „Zeus war, ist und wird sein," und: „preiset die Alles gebärende Mutter Erde." Diesen wahren Naturcultus bezeugt auch Plato Cratyl. 397 in den Worten: „die ältesten Bewohner von Hellas haben, meines Erachtens, die allein für Götter gehalten, welche auch jetzt noch vielen Barbaren dafür gelten: Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel." — Wenn man die ägyptische Religion eine Kalenderreligion nennt, die sich an den Nil und seine Einflüsse knüpft, und wenn sich diese Benennung allein schon aus einer Stelle des Plutarch de Iside rechtfertigen ließe, die lautet: die Gelehrten unter den Priestern nennen nicht allein den Nil Osiris, und das Meer Typhon, sondern sie verstehen auch überhaupt unter Osiris die anfeuchtende Kraft, die sie für die Ursache der Zeugung und den Grundstoff des Sommers halten; unter Typhon aber alles Dürre, Feurige und Trockene, das der Feuchtigkeit entgegengesetzt, den Pflanzen verderblich und den Thieren ungesund ist;" — so ging dieser reine Natur-Character auch über die ägyptische Religion hinaus, und auf die anderer Völker hinüber. Und das sehen wir an der griechischen ganz besonders, welche zuerst die Naturkräfte zu Göttern erhoben, später aber die vergöttlichten Naturpotenzen vermenschlicht hat. Schon Plutarch nannte darum in der ersten Hinsicht (ap. *Euseb.* D. E. III. 1) die Götterlehre eine alte Physiologie, welche von Griechen und Barbaren in Mythen eingehüllt worden sei. Ammonius bezeichnet eine solche Behandlung der Theologie als: δια μυθολογιας παραδουναι την θεολογιαν (in *Aristot.* περ. ερμ.). Noch tiefer hat die griechische Götterlehre das Christenthum erfaßt. Johannes Diaconus (ed. Gaisford. p. 448 sq.) erkennt in der Theogonie des Hesiod nur den Naturproceß. In gleicher Anschauung nennt Isidorus Pelusiota die Theogonien des Orpheus, des Homer und des Hesiod — Gottdichtereien, Gottmachereien, θεοποιΐας, also Dinge, welche als reine Producte der dichtenden Phantasie anzusehen sind (Epist. I. 21). Theodoret endlich faßt die ganze Götterlehre als: poetische Theologie, θεολογια ποιητικη (de provid. I. 11) d. i. als eine Theologie, welche entweder selbst Gottheiten dichtet, oder mit erdichteten Gottheiten sich befaßt. Das Idol der durch und in Lüge dichtenden Phantasie geht in die Theologie hinüber, um den Menschen um seinen Gott zu betrügen. Athanasius, dessen Grundanschauung über das Heidenthum wir schon kennen, sagt in Betreff des Cultus der Naturkräfte (orat. contr. gent. n. 9), und denselben zugleich erklärend: „Sobald der menschliche Geist von Gott abgefallen war,

sanken die Menschen in ihren Gedanken und Schlüssen abwärts, und erwiesen zuerst dem Himmel und der Sonne, dem Monde und den Gestirnen göttliche Ehre, indem sie vermeinten, daß diese nicht allein Götter, sondern auch die Urheber der übrigen Dinge seien. Als sie hierauf in ihren dunkeln Schlüssen noch weiter abwärts schritten, nannten sie den Aether und die Luft und das, was in der Luft ist, Götter. Noch weiter im Bösen fortschreitend, preisen sie auch die Elemente und die Urstoffe der Zusammensetzung des Körperlichen, nämlich die warme und die kalte, die trockene und die flüssige Materie als Götter." — Wenn Augustinus, wie wir oben gesehen, die falschen religiösen Systeme aus menschlichen Phantasmen erklärt; so rechnet er zu diesen auch die Einbildung, daß die Sonnenkörper, der glänzende Mond, die übrigen Gestirne, die Luft, der Aether, und überhaupt die oberen körperlichen Elemente Götter seien (*August.* de vera relig. c. 37). Die Götter aber, die nur durch Verabsolutirung der Naturkräfte entstanden sind, lösen sich in die Naturkräfte auch immer wieder auf. Dieß zeigt Augustinus in der Schrift de civitate Dei l. VIII. an den Schriftstellern des Heidenthums selbst, besonders an Varro auf. Diese Zurückauflösung der Götter in die Naturpotenzen behandelten die heidnischen Philosophen selbst als ein höheres Geheimniß, das neben dem niedern Volksglauben bestand und denselben vor den Vernünftigen als Wahn erscheinen ließ. Zu diesem Ende bethätigte sich die höhere Geheimlehre in sogenannten „physischen Erklärungen," interpretationes physicae (*August.* de civ. D. l. VII. c. 5: Sed ipsorum potius *interpretationes physicas* audiamus, quibus turpitudinem miserrimi erroris, velut altioris doctrinae specie colorare conantur), welche in demselben Grade atheistisch waren, wie die Götterlehre abergläubisch. Denn indem die Geheimnißlehre wähnte, „mit den Augen des Geistes zu schauen," hielt sie sich selber an die atheistische Vorstellung von einer Weltseele, anima mundi, die sie als das Absolute erkannte (*August.* civ. D. VII. 5), wobei sie zugleich ganz auf die schon oben behandelten heidnischen Vorstellungen zurückkommt (Loc. cit. VII. 6: Dicit ergo idem *Varro* adhuc de naturali theologia praeloquens, deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant *κοσμον*, et hunc ipsum mundum esse deum. Sed sicut hominem sapientem, cum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem; ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore. Hic videtur quoquo modo confiteri unum deum; sed ut plures etiam introducat, adjungit mundum dividi in duas partes, coelum et terram: et coelum bifariam, in aethera et aëra; terram vero et aquam et humum: e quibus summum esse aethera, secundum aëra, tertiam aquam, infimam terram, quas omnes partes quatuor animarum esse plenas, in aethere et aëre immortalium, in aqua et terra mortalium etc.). Es kann uns nicht daran liegen, auseinanderzusetzen, mit welcher Geistes-Ueberlegenheit Augustinus den Varro allenthalben behandle; vielmehr nehmen jene physikalischen Erklärungen des Varro uns jetzt allein in Anspruch. Nach ihnen werden aber nach einander aufgelöst: Janus in die Welt (*August.* civ. D. VII. 7. 8), Jupiter, der in mehreren anderen Gottheiten wieder zur Erscheinung kommt, ebenfalls in die Welt (loc. cit. c. 9—15), ebenso Apollo und Diana (c. 16), Saturn in den Weltsaamen (c. 19), Ceres in die Fruchtbarkeit der Saamenkörner (c. 20), Liber (Bacchus) in die Zeugungskraft (c. 21), Neptun in das Meer, seine eine Gattin Salacia in die Welle auf dem salzigen Meeresgrund, seine andere, die Venilia, in die ans Ufer kommende Welle (c. 22), die Tellus in die Erde (c. 23. 24) u. s. w. Hiebei vergißt Augustinus nicht, das

Idol auf seinen rechten Ursprung zurückzuführen, und wenn wir als diesen die dichtende Lüge genannt haben, so nimmt er als solchen die Lüge der Dichter, mendacia poetarum (c. 18), die er als eitle Fabel, vanissimae fabulae, bezeichnet (c. 18). Oft noch kommt Augustinus auf die physischen Deutungen zurück; wir begnügen uns aber, nur eine einzige Stelle in diesem Betreff aus Civ. VII. 27 hervorzuheben: Ipsas physiologias cum considero, quibus docti et acuti homines has res humanas conantur vertere in res divinas, nihil video nisi ad temporalia terrenaque opera naturamque corpoream, vel etiamsi invisibilem, tamen mutabilem potuisse revocari: quod nullo modo est verus Deus. Was Augustinus gelehrt, wird von einem großen und geistreichen Mythologen unserer Zeit bestätigt. Um „den ganzen Inbegriff der altgriechischen Nationalreligion" zu charakterisiren, sagt Creuzer in der Symbolik I. 65—67. 3. Aufl.: „Die sichtbaren Götter wie die Bildergötter, waren Elementargötter, und der ursprüngliche Inhalt der ganzen Götterlehre, so wie der Gegenstand der Pelasgisch-Hellenischen Culte, war nichts Anderes, als Physiologie.... Daß das Grundwesen der griechischen und italischen Religionen in der Verehrung der körperlichen Natur bestand, habe ich als Ergebniß der Untersuchungen über die einzelnen Gottheiten und Culte schon in den ersten Ausgaben dieses Werkes anerkennen müssen, und diese meine Ansicht namentlich in der Schlußbetrachtung am Ende der zweiten bestimmt ausgesprochen." Und IV. 405—406: „Was im religiösen Denken der griechischen Völker unter so mannigfachen Formen immer wiederkehrt, war im Wesentlichen nichts Anderes, als eine Vergötterung der leiblichen Natur. Die Elemente in ihrer Wechselwirkung und ihrem Einfluß auf den Menschen, die auffallendsten Erscheinungen in der Natur: Sonne, Mond, die Planeten und andere ausgezeichnete Gestirne — diese verehrte der Grieche; sie waren die Grundlage seiner Fabeln: physisch war fast seine ganze geheime und öffentliche Religion. Der Gottesdienst heiligte in diesem Kreise auch das Kleinste; denn die ganze Natur lebte ihm. Das Jahr in seinem Laufe bildete den Kreis der Feste. Naturgeister, Sterngeister, wieder in einzelne Strahlen zerlegt, wurden erschaffen und bildeten eine Unzahl von Göttern und göttlichen Wesen. Im Organischen ward die Zeugung der Mittelpunkt des religiösen Ahnens, Glaubens und Bildens. Im Natürlichen aber war nichts, was der Culturmensch verschämt verbirgt, zu geheim: es ward in Namen und Abbild religiös ergriffen und im Cultus geheiligt. Bei dieser Verehrung der Gottheit konnten unsere Begriffe von dem, was schicklich und der Gottheit würdig sei, oder nicht, nicht aufkommen." Gehen wir von der Mythologie zur Philosophie des Heidenthums über, so hat diese schon deßwegen einen naturalistischen Charakter, weil sie sich ursprünglich aus der Mythologie entwickelt hat, was selbst von großen heidnischen Philosophen, wie von Plato, Aristoteles, Theophrast u. A. zugestanden ist. Daraus ist zugleich das Andere klar, daß auch die heidnische Philosophie ihren Ursprung in der Dichtung habe. Sind dem Hesiod die Ur-Elemente der Welt und der Gottheit zugleich der Raum (Chaos), die Materie im Raum (Gäa) und die befruchtende Liebe (Eros), läßt er aus dem Raume sofort hervorgehen die dunkle Weite (Erebos) und die Nacht, seine Schwester, mit welcher er (Erebos) den Aether und den Tag erzeugt; so tauchen diese Urelemente aus der nachfolgenden Philosophie überall heraus. Zunächst aus der jonischen. Diese sieht zwar das Wasser (*Aristot.* Met. I. 3) als Urstoff der Dinge an; indem sie aber dieses sich bald verdichten, bald verdünnen läßt, entstehen aus ihm als dem Feuchten, aus dem die Wärme kommt, die andern Elemente der Natur, und aus diesen Elementen zumal die mannigfaltigen Dinge

nach ihren Gattungen und Wesen (*Arist.* Met. I. 3 und de coelo II. 13. *Simpl.* in Arist. Phys.). Wie aus dem Wasser Alles entstanden ist, so löst sich in dasselbe alles Bestimmte und Verschiedene wieder auf (*Just. Mart.* Cohort. ad Gr. *Plutarch.* de plac. Phil. I. 3.). Anaximander setzt als Urprincip der Wesen das *ἀπειρον*, das Grenzenlose. Dieses Grenzenlose ist ihm hinsichtlich der Quantität das Unbegrenzte, hinsichtlich der Qualität aber das Unbestimmte, Gegensatz- und Gestaltlose. Aus diesem Unbegrenzten, Unbestimmten und Gegensatzlosen gehen als aus dem Ur-Einen und Ewigen alle, auch die sich ganz entgegengesetzten Qualitäten und Bildungen hervor. Dieselbe Bewegung aber, welche die Gegensätze aus ihm heraustreibt, löst sie auch in dasselbe Ur-Eine immer wieder auf (*Arist.* Phys. I. 4. III. 4. *Diog. Laert.* II. 1. 2. *Plutarch.* de Plac. Phil. I. 3. *Simplic.* in Arist. Phys. *Themist.* orat. XXV). Das Ganze ist, wie bei Thales, ein philosophisch-physikalisches Phantasma. Um die vorausgegangenen beiden Idole gleichsam in einem dritten zu vereinigen, bestimmte Anaximenes als Urprincip die Luft, die in allen Wesen als Bedingung des Lebens gefunden werde, die von Außen Alles umfasse und von Innen Alles erfülle (*Arist.* Met. I. 3). „Wie unsere Seele, die aus Luft besteht, uns zusammenhält, so umfaßt Hauch und Luft die ganze Welt" (*Stob.* Ecl. I. *Plut.* de Plac. Phil. I. 3). Lassen wir die älteste jonische Philosophie mit Anaximenes sich abschließen, so war das bisherige System seiner Natur nach Hylozoismus: die Materie, ob sie als Luft, oder als Wasser, oder als was sonst bestimmt werde, ist das Princip von Allem, selbst die Seele, die aber eben darum die Seele in Wahrheit nicht ist. Nimmt die spätere jonische Schule allmälig einen geistigern Charakter an, so tritt dieser mit Heraclit noch nicht sehr hervor. Indem dieser den bisherigen Hylozoismus der alten Jonier einigermaßen mit dem Eleatismus in kritisirende Vergleichung zu bringen strebte, suchte er neben dem, von ihm behaupteten beständigen Fluß der Dinge, dem rastlosen Wandel, dem unaufhörlichen Werden und Vergehen der Wesen (*Plat.* Cratyl. 401. 402, *Arist.* Met. I. 6. de anima I. 2. Phys. VIII. 3. *Plut.* de Plac. Phil. I. 13. *Stob.* Ecl. I.) zugleich ein Eines (*το ἑν*), das unentstanden (*ἀγεννητον*) und ewig (*ἀϊδιον*) wäre. Dieses Unentstandene und Ewige ist ihm das Feuer, *πυρ*. Allein das Feuer, obschon es gemäß seines ewigen Charakters das immer Bleibende ist, ist deßwegen doch nicht das Unbewegte, *ἀκινητον*, sondern lebt vielmehr in ewiger Bewegung, und bringt eben durch diese Bewegung jenen beständigen Fluß der Dinge hervor. Heraklit setzt nämlich mit und in der ursprünglichen Einheit zugleich die Gegensätzlichkeit, die den Streit, *ἐρις*, und den Kampf, *πολεμος*, hervorruft. Der Gegensatz ist das Princip der Entstehung, d. h. durch Differenzirung seines Wesens treibt das ursprüngliche Eine die verschiedenen Dinge aus sich heraus: so ist der Krieg der Vater von Allem. Allein die ursprüngliche Einheit sucht sich aus ihren hervorgetretenen Gegensätzen wieder herzustellen. Indem aber und weil sie sich herstellt, zerstört sie Alles, was sich durch den Streit gebildet hatte. Die so wieder hergestellte Einheit ist die Einerleiheit, *ὁμολογια*, der Friede, *εἰρενη*. Dieser Entfaltung der Dinge aus sich und der Zurücknahme derselben in sich entspricht ein zweifacher regelmäßiger Gang in der Bewegung des Ur-Einen. Bewegt sich nämlich das Urprincip vermittelst der Entfaltung der Gegensätze in die Dinge, wobei es den Weg nach Unten (*ἡ κατω ὁδος*) einschlägt, so verwandelt sich das Feuer in Luft, diese in Wasser, und dieses in Erde. Der umgekehrte Weg hingegen, der nämlich nach Oben (*ἡ ἀνω ὁδος*) wird eingeschlagen, wenn sich die ursprüngliche Einheit wieder herstellen will. Dieses geschieht durch Auflösung des durch den Streit Erzeugten: es löst sich nämlich auf dem Wege nach Oben die Erde in Wasser, das Wasser in Luft, und

die Luft in Feuer auf. Der beständige Wechsel, den die beständige Bewegung und die damit verknüpfte Verwandlung hervorbringt, bringt es mit sich, daß von Einem und demselben Wesen die entgegengesetzten Merkmale ausgesagt werden können: es ist lebendig und todt, wach und schlafend, jugendfrisch und alt; ja Heraklit ist bis zu der Behauptung fortgegangen: Alles ist, und ist auch nicht (*Diog. Laert.* IX. 8. *Arist.* Met. I. 3. *Simplic.* in Arist. Phys. *Plut.* de Iside et Osid. und de Ei ap. Delph. *Origen.* adv. Cels. VI). Der Kreislauf, der durch die unaufhörliche Erzeugung der Dinge aus dem Feuer und die Auflösung derselben in dasselbe entsteht, wird zur Alles beherrschenden Nothwendigkeit, zum Verhängniß, *εἱμαρμενη*, welches selbst nur das Gesetz ist, nach welchem das Urwesen in Allem ist und wirkt, welches letztere weit davon entfernt ist, selbstbewußter, nach Zweck und Absicht wirkender Geist zu sein (*Diog. Laert.* IX. 7. *Aristot.* de anima I. 2. *Simplic.* in Arist. Phys. *Plut.* de Plac. Phil. I. 28. *Sext. Empir.* adv. Math. VII. 27). Feuer ist Alles, — Seele, Denken und Leben: das Feuer aber ist Gott und dieser die Allvernunft, der Allgedanke (*κοινος λογος*), und dieser wiederum das allgemeine Gesetz. Der Mensch wird vernünftig, wenn er die göttliche Allvernunft einathmet. Durch das Heraustreten aus der Einheit mit dem Feuer entsteht der Irrthum und das Böse (*Plut.* de Superstit. *Sext. Emp.* adv. Math. VII. 126—135). In Anaxagoras steigerte sich die geistige Anschauung vom Urprincip um ein Merkliches hinauf. Wenn Aristoteles auf ihn zu sprechen kommt, macht er in Beziehung auf jene, welche früher bis zu Anaxagoras hin an ein materielles Princip (*αἰτια ἐν ὑλης εἰδει* Met. I. 3) sich gehalten hatten, von dem letztern die Bemerkung: „Als daher Einer mit der Behauptung auftrat, wie den Geschöpfen, so wohne der ganzen Natur Vernunft ein als Ursache der Welt und ihrer gesammten Ordnung, so mußte ein solcher wie ein Bewußter erscheinen im Vergleich mit den bedachtlos redenden Frühern. Anaxagoras ist es, der diesen Gedanken zuerst gefaßt hat" (Met. I. 3). Daß wir jedoch nicht Ursache haben, den Anaxagoras hinsichtlich des Geistigen zu überschätzen, werden wir bald sehen. Von dem Gedanken: „aus Nichts wird Nichts," ausgehend, nimmt er eine von Ewigkeit her existirende und in Ewigkeit bestehende, also unvergängliche Masse unendlich kleiner materiellen Theilchen an, welche die Bestimmung haben, die Stoffe und Grundlagen zur Bildung der verschiedenen Körper zu sein. Diese Theilchen nennt er Homöomerien wegen der Gleichartigkeit. Diese unendlich kleinen Theilchen befinden sich ursprünglich in einem gemischten, chaotischen Zustande (*Arist.* Phys. I. 4. *Simplic.* in Arist. Phys.). Das Moment der Gleichartigkeit trat erst dann heraus, als das ruhende Chaos bewegt wurde, und die Bildungen des Concreten ihren Anfang durch Ausscheidung der Urstoffe nahmen. Denn alsdann entstand das Gleiche aus dem Gleichen, z. B. Gold aus Goldtheilchen, Fleisch aus Fleischtheilchen, Blut aus Bluttheilchen u. s. w. Wie nichts entsteht, so vergeht auch nichts; nur eine Veränderung gibt es: und diese entsteht durch die zeitweilige Mischung jener Grundstoffe, welcher Mischung die concreten Bildungen ihr Dasein verdanken. Die Grundstoffe bleiben ewig: die Mischungen derselben aber wechseln beständig. Das Chaos, die Welt der Homöomerien, welche eine unbegrenzte Zeit hindurch geruht hatte, ergriff einstens der *νους*, die Vernunft, und setzte sie in Bewegung und Umschwung. Dadurch erhielten die Homöomerien Leben, sie schieden sich nach ihrer Ungleichartigkeit und bewegten sich nach ihrer Gleichartigkeit zu einander, um Bildungen zu bewirken und die erscheinenden Dinge hervorzubringen. Was im Kleinen geschah, ist nur ein Bild von den Vorgängen im Großen. Durch den vom *νους* bewirkten Umschwung

des Alls schieden sich der Luftkreis und der Feuerkreis von dem in die Welthülle eingeschlossenen Vielen. Aus der Luft schlug sich das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde (durch Kälte) das Gestein nieder. Der *νους* selbst aber ist zwar das feinste, leichteste und reinste aller Wesen, selbstständig, selbstmächtig, unbegrenzt, und in seiner Unbegrenztheit auf Alles sich erstreckend, Alles beherrschend: allein bei dem Allem doch nicht persönlicher Geist, sondern unpersönlich, allgemeine Weltseele (*Anaxagor.* ap. Simplic. *Aristot.* Met. I. 3. XII. 10. De anima I. 2. III. 4. de gen. et corr. I. 1. Phys. I. 4. III. 4. VIII. 1. 5. *Simplic.* in Phys. *Diogen. Laert.* II. 3). Leuchtete auch in Empedokles auf Augenblicke der Gedanke auf, es sei richtiger und angemessener, die Welt aus einem bewußten und verständigen Urwesen abzuleiten, als aus einem Unbestimmten, Verworrenen und Ungestalteten (*Arist.* Met. I. 4. III. 4 de anima. I 2. 5. *Simplic.* in Phys.), so hat er doch das von ihm selbst gesteckte Ziel schon deßwegen nicht erreicht, weil er als das Urwesen die Einheit der vier Elemente, Feuer, Erde, Luft und Wasser erkennt, die ihm die Wurzeln der Dinge sind (*Arist.* de coelo IV. 2. *Stob.* Ecl. I.). Er denkt sich dieses Urwesen als Etwas, was in kugelförmiger Gestalt den Raum erfüllt. Das All-Eine Urwesen birgt zwei Grundkräfte in sich, die Zwietracht — *νεικος, δηρις,* — und die Liebe — *φιλια, φιλοτης, ἁρμονια, στοργη.* Die Zwietracht ist auflösender, zerstreuender oder zerstörender Natur. Sie löst das Eine (*το ἑν*) in das Viele (*πλεονα*) d. i. in die Elemente auf, die Liebe bildet aus dem Vielen das Eine. Die Zwietracht wirft Alles gestaltlos und gesondert aus einander, die Liebe sammelt das Zerstreute und bildet es zum Ganzen. So wechseln beide Kräfte unaufhörlich, und schaffen so beständig das Leben und den Tod. Alles in einer bestimmten Zeit bestehende, concrete Leben ist nur die jeweilige Mischung von Elementen: selbst die Seele ist eine solche (*Aristot.* Met. I. 4. III. 4. XII. 10; Phys. I. 4. VIII. 1; de anima I. 2. *Sext. Emp.* adv. Mathem. I. 302. 303. VII. 122. VIII. 286. IX. 10. X. 317). An die Stelle von Feuer, Erde, Luft und Wasser setzen Leukippos und Demokritos, um die Entstehung der Welt zu erklären, eine unzählbare Menge unauflösbarer Körperchen, die Atome (*Arist.* Met. I. 4; de genes. et corr. I. 2. 8. Phys. I. 5. VIII. 1; de Gen. Animal. II. 6; de coelo III. 2. *Diog. Laert.* IX. 31. 44. 45. *Plut.* de Plac. Phil. I. 26. II. 1. *Sext. Emp.* adv. Math. VII. 135. VIII. 184). Die Seele oder die Lebenskraft, die in den einzelnen belebten Wesen ist, denken sie sich als feurigen Stoff, der selbst wieder aus Atomen zusammengesetzt ist (*Arist.* de anima. I. 2. *Plut.* de plac. phil. IV. 3). Diogenes von Apollonia erkennt mit Anaximenes als Urstoff der Dinge die Luft, die er zu vergeistigen sucht (*Arist.* de anima. I. 2; de gen. et corr. I. 6. *Simpl.* in Phys.). Archelaos aber weicht von seinem Lehrer Anaxagoras nur darin ab, daß er im Ursprunglosen nicht Geist und Körper dualistisch entgegensetzt, sondern den erstern dem letztern als ursprünglich inwohnend sich denkt (*Stob.* Ecl. I. 56. *Simpl.* in Ph. *August.* de civ. D. VIII. 2). Hat es sich bis jetzt in der Philosophie größtentheils um den Anfang und den Wechsel der Naturerscheinungen, um einen körperlichen Urstoff und eine in ihm waltende Lebens- und Bewegungskraft gehandelt; so scheint es, als ob wir damit die Lehre der Pythagoräer nicht in Verbindung bringen dürfen. Allein zu einer solchen Verbindung und Zusammenstellung berechtigt uns nicht nur der Zusammenhang des Pythagoräischen mit dem Orphischen, sondern auch noch der Umstand, daß die Pythagoräer gerade so, wie andere griechische und römische Philosophen, das Göttliche auf Naturkräfte zurückgeleitet haben, nur mit dem Unterschiede, daß sie hiezu die Zahl zu Hilfe gerufen. Plutarch macht (de Iside et Osir.) die Bemerkung, Pytha-

goras habe die symbolische und geheimnißvolle Lehrart der ägyptischen Priester nachgeahmt und unter seine Lehre in der Art Räthsel gemischt, daß die hieroglyphischen Figuren den meisten pythagoräischen Lehren in nichts nachgegeben haben. Insbesondere wird von Plutarch hervorgehoben, die Pythagoräer haben den Apollo die Einheit, die Diana die Zweiheit, die Minerva die Siebenzahl, Neptun aber den ersten Cubus genannt. Das heißt aber, die Pythagoräer haben die Gottheit in die Zahl aufgelöst. Ist dieß das erste räthselhafte Geheimniß der pythagoräischen Philosophie, so besteht das zweite darin, daß nun sofort auch die Zahl sich auflöst, und zwar in die Naturkraft, das Naturelement, wenn auch dieses noch so sehr als etwas Unsinnliches geschildert wird. Die Zahlen stehen überall wie Wesen da. Zahl bedeutet Wesen und Wesen ist überall genommen als Zahl: die Zahl ist also das Symbol des Wesens. Wäre die Zahl dem Pythagoräer nicht Symbol des Wesens, so wäre die ganze pythagoräische Philosophie nur Mathematik. Aber eben dieß ist sie nicht, noch will sie es sein. Sonst müßte sie bei den Zahlen als Zahlen stehen bleiben, und dürfte nicht diese erst ableiten (*Sext. Emp.* adv. Math. X. 262). Eben so müßte sie lehren, die Dinge bestehen lediglich aus Zahlen, — was sie nicht lehrt. Da aber dennoch nach ihr die Zahl nie den Körper (σωμα) bedeuten kann und soll; so sind die Zahlen, wenn sie Principien symbolisiren, Symbole zwar nicht des Körperlichen, wohl aber der Materie, ὑλη. Denn was aus der reinen Zahl nicht sein kann, aus dem Körperlichen aber nicht ist, das kann, wenn es ist, nach der allgemeinern griechischen Vorstellung, nur noch aus dem Hylischen sein. Pythagoras verlangt nach Sextus Empirikus adv. Phys. II. 249 sq. cfr. Pyrrhon. Hypotyp. III. c. 18. n. 152 nur, daß das Princip unkörperlich und unsichtbar sei. Sind ihm nun die Principien und Elemente des Alls die Zahlen (*Sext. Emp.* adv. Mathem. II. 248: ἀρχαι και στοιχεια των ὁλων ἀριθμοι); so würde, wären schlechthin reine Zahlen gemeint, der Einwurf des Aristoteles nicht nur von größtem Gewichte sein, sondern er würde in Wahrheit auch das pythagoräische System selbst völlig lächerlich machen, der Einwurf nämlich, die Pythagoräer leiten aus den Zahlen, die als Abstracta, weder leicht noch schwer seien, die Leichtigkeit und Schwere der sichtbaren Dinge ab (*Arist.* Met. I. 8). Eben so würde Sextus Empirikus Recht haben, wenn er das pythagoräische System unter der Bedingung etwas Absurdes nennt, daß es die Zahl identisch setzt mit dem, was gezählt wird. Denn dann wären Menschen, Sterne und Pferde nur Zahlen, und es gäbe, je nach der körperlichen Beschaffenheit, weiße, schwarze und bärtige Zahlen (*Sext. Emp.* Pyrrh. Hypot. III. c. 18. n. 156. 157). Das aber ist die Ansicht der Pythagoräer gewiß nicht: was sie verlangen, ist einzig: daß als Princip der Dinge nicht das Sichtbare, Körperliche und Zusammengesetzte, sondern das Unsichtbare und Einfache anzunehmen sei (Pyrrh. Hyp. III. 18. n. 152). Aber die Unsichtbarkeit der Principien liegt bloß darin, daß sie nicht auf der Oberfläche der Dinge, sondern in den concreten Gebilden der erscheinenden Wesen, gleichsam unter einer Hülle verborgen, d. h. dem Blicke nicht offen darliegen: die στοιχεια werden darum ἀδηλα, obscura, genannt (a. a. O. n. 152). Dazu kommt bei Sextus Empirikus noch eine weitere Bestimmung; denn nachdem er bemerkt, die Elemente seien nicht wahrnehmbar (loc. cit. n. 152: ἀδηλα ἀρα ἐστι τα στοιχεια), fügt er ausdrücklich hinzu: „Von dem Nichtwahrnehmbaren ist Einiges körperlich, wie die Dämpfe und die Moleculen (ὀγκοι, Urkörper), Anderes aber ist unkörperlich, wie die Formen, Ideen und Zahlen.“ Dieses Verborgene nun, das ist wie die Dämpfe und Moleculen, ist offenbar das Hylische, welches die Pythagoräer als

Princip neben und mit der Zahl setzen, nicht als ob Zahl und Hyle sich äußerlich bleiben sollen, sondern sie treten, um zu bilden, zusammen, die Zahl bringt in die Hyle die Ausgestaltung und verleiht ihr dadurch selbst den eigentlichen verständigen Ausdruck. Daher sagt Sextus Empirikus (Pyrrh. Hypot. III. c. 18. n. 153) von den Zahlen der Pythagoräer, daß sie die ganze Welt im Bilde nachformen (ἀνειδωλοποιουσι): die pythagoräische Philosophie ist demnach jene, welche die Welt in ihrem Urstoff arithmetisch ausformt und ihren in der Hyle gegebenen Inhalt durch die Zahl zum Ausdrucke bringt: sie ist eine εἰδωλοποιησις ἐν ἀριθμῳ, d. h. eine Idoldichtung in und durch die Zahl. Das Idol ist die Zahl, der dienstbare Stoff die Hyle. Die Zahl bestimmt die Hyle, wie wenn sie ewige, göttliche Idee wäre: sie ist, wenn auch nicht die Weltschöpferin, so doch die Weltbildnerin. Philolaus sagt: „Alles, was erkannt wird, hat die Zahl in sich" (bei Böckh. S. 58). Ihrer Macht und Herrschaft ist Alles unterworfen. Vor Allem aber die Hyle, der Urstoff der Dinge. Darin, die Hyle vorauszusetzen, finden wir uns noch besonders berechtiget durch Aristoteles, der Met. I. 6 sagt: „Die Pythagoräer ließen die Dinge durch Nachahmung (μιμησει) der Zahlen sein." Denn sind die Dinge durch Nachahmung der Zahlen, oder sind die Dinge Abbilder der Zahlen, und „glaubten die Pythagoräer (wie Aristoteles Met. I. 5 ferner bemerkt) in den Zahlen wieder Aehnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken;" so kann die Zahl nicht das Urbild und das Abbild zugleich, nicht das, dem nachgeahmt, und das, was durch Nachahmung der Zahl entstanden oder geformt ist, zumal sein. Dennoch aber behauptet allerdings an mehreren Stellen Aristoteles wieder, nach der Lehre der Pythagoräer sei die Zahl nicht bloß das formelle, sondern auch das materielle Princip der Dinge. Es wechseln in diesen Stellen Ausdrücke wie solche: „die Zahl ist das Erste in der ganzen Natur;" — „die Elemente der Zahl sind die Elemente alles Seienden;" — „die ganze Welt ist Harmonie und Zahl!" — „die Zahl ist das Wesen (οὐσια) aller Dinge" (Met. I. 5. Vgl. I. 6. XIII. 6. XIV. 3. Probl. XV. 3). Und damit es ja recht ausdrücklich hervorgehoben werde, die Zahl sei die eigentliche Substanz, die materielle Ursache der Dinge, wird versichert, die Zahl sei für die Dinge das Princip, sie sei wie die Hyle, oder gleichsam die Hyle (Met. I. 5: φαινονται δη και οὑτοι τον ἀριθμον νομιζοντες ἀρχην εἰναι και ὡς ὑλην τοις οὐσιν; vgl. I. 6. Phys. III. 4. Vgl. Met. III. 1. III. 5). Der Ausdruck: wie die Hyle, wechselt mit dem andern: in der Weise der Hyle, ἐν ὑλης εἰδει, Met. I. 5). Allein immer ist mit diesen Ausdrücken die Hyle selbst noch nicht nothwendig ausgeschlossen: sie kann neben der Zahl recht gut fortbestehen, und durch sie sich bestimmen lassen, wie denn Aristoteles Met. I. 5 bemerkt, „die Pythagoräer leiten aus den Bestimmtheiten und Verhältnissen der Zahl die Bestimmtheiten und Verhältnisse des Seienden ab." Damit stimmt Philolaus (bei Böckh S. 58) zusammen, wenn er sagt: „Gesetzgebend ist die Natur der Zahl und beherrschend." Wenn nun die Zahl das Alles Beherrschende und gesetzlich Bestimmende ist, wenn ein jedes Gebilde das ist, was die Zahl aus ihr geschaffen; so ist allerdings auf sie der Accent in der Weise zu legen, daß die Materie als das Passive und Bestimmbare in den Hintergrund tritt, aber deßwegen doch nicht verschwindet. Uebrigens halten wir uns an dem gegenwärtigen Orte nicht für berufen, einen Streit zu schlichten, der schon so alt ist: sollte aber unsere Ansicht die unrichtige sein und Pythagoras wirklich die Zahl allein mit völligem Ausschluß der Hyle für die Substanz der Dinge gehalten haben (in welchem Fall dann aber Aristoteles in seinen Berichten über Pythagoras nicht nur ganz unbestimmt, sondern auch sich selber widersprechend müßte geredet haben);

so wird nichts übrig bleiben, als die nothwendige Annahme, die Philosophie des Pythagoras sei dem vorhin geschilderten zweiten Idol verfallen, nur habe sie an die Stelle der sogenannten allgemeinen logischen Idee, dieses abstracten Ungeheuers, jedoch ganz in derselben Bedeutung, die Zahl gesetzt. Der Pythagoräismus wäre alsdann der Eleatismus im Elemente der Zahl, und somit ein Zahlidol. Wenn die Geschichte der Philosophie bisher selbst unterlassen hat, den Pythagoräismus nach seiner Entwicklung von der ersten Gestalt an bis zur letzten darzustellen; so wird man dieses Geschäft uns erlassen. Richtig aber ist, daß in allen seinen Perioden der Pythagoräismus die Zahl verabsolutirt und zum Alles bestimmenden und beherrschenden Princip gemacht habe, so, daß neben dieser Zahl eine Gottheit ganz überflüssig ist: der alleinige Gott ist die Zahl, und wenn auch von einem Feuer der Mitte die Rede ist, welches die Hestia des Weltalls, die Wache und Burg des Zeus, die Mutter der Götter, der Altar des Universums u. dgl. genannt wird (*Stob.* Ecl. I. *Aristot.* de coelo II, 13. *Diogen Laert.* VIII. 27), — es löst sich Alles in die Mathematik, in die Zahl und in die geometrische Figur auf, wie eben die Hestia selbst, entweder nur die Monas (*Plut.* vit. Num. c. 11), oder ein Kubus ist, der wegen seiner gleichen Intervallen dem Pythagoräer als der vollkommenste Körper erscheint. Und wenn ferner Gott die alle Wesen erzeugende und durchdringende Seele genannt wird (*Pythagor.* ap. Cyrillum Alex. c. Jul. I. p. 30. *Pilol.* ap. Stob. ecl. I. *Cicer.* de nat. Deor. II. 11. *Sext. Empir.* adv. Math. IX. 127. *Plut.* de pl. ph. I. 7), zugleich aber auch das selbst ist, was sie durchdringt (*Epiphan.* haer. I. 5); so hat sich auch diese Vorstellung, die an die rohe jonische sich anschloß, in der Zeit so ganz mathematisch ausgebildet, daß Gott nur als die Grundzahl der Welt angesehen wurde. Wir tragen über den Pythagoräismus nur noch seine Lehre von der Gegensätzlichkeit nach. Das Princip derselben ist das erzeugende Grundprincip von Allem. Dieses aber findet, wie die Gegensätzlichkeit selbst, verschiedene Ausdrücke. Der erste bestehende Gegensatz ist der zwischen dem Begrenzenden, περας, und dem Unbegrenzten, ἀπειρον. Ueber diese Gegensätze setzt Philolaus das, woraus sie kommen, die Einheit. Was die Zahl überhaupt ist, das ist vor Allem auch die Einheit, das Eins. Das Eins ist das Wesen der Zahl, die Zahl schlechthin: alle Zahl ist aus der Einheit (*Arist.* Met. I. 5). Darum ist aber auch das Eins das Princip und der Urgrund des Seienden (*Arist.* Met. XIII. 6. το ἑν στοιχειον και ἀρχην εἰναι των ὀντων. XIV. 3. *Philol.* ap. Jamblich. ad Nic. arith. p. 109. Vgl. d. Fragment des Philolaus bei Böckh Nr. 19: ἑν ἀρχα παντων). Das Eins aber dachten sich die Pythagoräer als mannweiblich, το ἑν ἀρσενοϑηλυ, der uns schon bekannte Ausdruck, wenn das Urerste nicht schöpferisch, sondern pantheistisch als das gefaßt wird, was nur sein eigenes Wesen in Gegensätzen entfaltet. Die Einheit, die selbst das Nichtgewordene ist, läßt aus ihrer ursprünglichen Gegensätzlichkeit heraus Alles werden. Wenn das System neben die Einheit die unbestimmte Zweiheit (ἀοριστος δυας) setzt, welche letztere die unbestimmte Vielheit, Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit bezeichnet; so setzt sich ebenso in diesem Vielen, Verschiedenen und Mannigfaltigen, welches an sich das Unbegrenzte, ἀπειρον, ist, stets auf's Neue die Einheit, als sie dadurch zugleich die Grenze, und durch diese das Maaß und das Verhältniß der Dinge bestimmt. Die Gegensätze, welche wir bisher noch nicht hervorgehoben haben, sind, in sonderbarer Vermischung des Arithmetischen, Geometrischen, Physischen und Moralischen — Ungerades und Gerades, Rechtes und Linkes, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes,

Licht und Finsterniß, Gutes und Böses, Quadrat und ungleichseitiges Viereck. Daß ein System, welches so verfährt, auch das Ethische mathematisch, also nach der Zahl, bestimmen werde, kann nicht auffallen. Mit der materialistischen Atomenlehre des Epikur wollen wir uns nicht eigentlich befassen. Wir haben sie nach ihren Grundzügen schon oben kennen gelernt, als wir das System seines Jüngers Lucretius abschilderten (S. 117). Auffallen darf es an dem Letztern nach jener Schilderung freilich nicht, daß er (l. V. de rer. nat. v. 182 — 187) die göttliche Idee läugnet und das Vorbild, exemplum, von der Natur ableitet. — Die Lehre Zoroasters findet hier einen angemessenen Platz schon wegen der in ihr enthaltenen Vorstellung von dem höchsten Urwesen (Zeruane Akerene), welches der Urgrund aller Dinge und der Hervorbringer des Ormuzd und des Ahriman ist. Wir halten den gegenwärtigen Ort für ungeeignet, in eine Controverse über das Urwesen und die Urgottheit der persischen Religion, d. h. über Zeruane Akerene, uns einzulassen, und verweisen vorläufig in Betreff dieser nicht unangefochtenen Vorstellung auf Zend-Avesta, herausgegeben von Anquetil du Perron, übersetzt von Kleuker, auf die Bemerkungen dieser beiden zu Zend-Avesta; ferner auf J. G. Rhode: die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolkes, S. 182 — 193, und anderorts; auf Creuzer's Symbolik, dritte Ausg. I. 194—200; Ed. Röth: die ägyptische und die zoroastrische Glaubenslehre, S. 392 ff. u. A. Zeruane Akerene (auch Zaruana Akarana, auch Zaruan) bedeutet die „anfangslose Zeit", die Zeit, welche für sich ohne Grenze ist, mit welchem Begriff sich ein anderer, und zwar der verbindet, daß die anfangslose Zeit Alles in der Zeit sowohl hervorbringt als in sich faßt. Die erste Hervorbringung durch Zeruane Akerene ist Ormuzd, der Gott des Lichtes, und Ahriman, der durch Abfall der Gott der Finsterniß wurde. Daß diese Beiden, Ormuzd und Ahriman, durch Zeruane Akerene entstanden seien; daß folglich ihr Wesen kein urewiges, sondern ein mitgetheiltes sei, geht schon aus den Zendbüchern hervor. Im Bun-Dehesch Nr. I heißt es: „Zend lehrt uns, daß im Urbeginn Ormuzd und Peetiare Ahriman das Wesen mitgetheilt sei.... Beide, Ormuzd und Ahriman, sind im Laufe ihrer Existenz, allein das Volk der unbegrenzbaren Zeit" (Kleuker's Zend-Avesta Bd. III. S. 55). Sodann wird sowohl von Ormuzd als von Ahriman gesagt, sie haben durch die Zeit angefangen, aber sie werden in die Ewigkeit fortleben (S. 55. 56). Der Vendidad wiederholt in Fargard XIX. denselben Gedanken in Beziehung auf Ahriman, indem Ormuzd Ahriman so anredet: „Ahriman, Vater des bösen Gesetzes! Das in Herrlichkeit verschlungene Wesen, Zeruane-Akerene (die Zeit ohne Grenzen) hat dich geschaffen: durch seinen Geist sind auch die Amschaspands geworden, die reinen Geschöpfe, die heiligen Könige. Ich sprach Honover, und setzte die Schöpfung fort" (Zend-Avest Bd. II. S. 376). Diese Stelle sagt nicht nur, daß Ahriman eine Hervorbringung von Zeruane Akerene sei, sondern auch Ormuzd, weil Ormuzd nur der erste unter den durch Zeruane Akerene erschaffenen Amschaspands ist. Vgl. Z. A. Bd. II. S. 150. 152. Die Stelle bemerkt aber auch noch weiter, daß Ormuzd die Schöpfung, nach dem Willen Zeruane's, fortgesetzt habe, in welche Fortsetzung er sich mit den übrigen Amschaspands getheilt (vgl. Jeschts Sades Nr. XXVIII. S. 151. 152). Also sind zwei Schöpfungen: eine erste durch das unerschaffene Zeruane Akerene, und eine zweite durch die von Zeruane Akerene Erschaffenen, d. i. durch Ormuzd und Ahriman. Merkwürdig ist auch, daß nach der endlichen Unterwerfung Ahrimans dieser

sowohl als Ormuzd, vereinigt mit anderen höheren Geistern, ein Gebet anstimmen (Bun=Dehesch Nr. XXXI. Z. A. III. S. 115), das, da Niemand sich selber anbetet, allein nur Zeruane Akerene gelten kann. Endlich gehört hieher, daß nach den Zendbüchern alles Geschöpfliche seinen Feruer, d. i. seine Idee vor und über sich hat, selbst Ormuzd und die Amschaspands, nur Zeruane Akerene allein nicht, welches seine Idee selbst ist. Alles Geschöpfliche nämlich ist von Zeruane Akerene, in den Feruers vorausgenommen, nur Zer. Aker. nicht, weil es vor und über ihm nichts Höheres gibt, von dem es gedacht und gewollt wäre. Ganz in Uebereinstimmung mit dem Bisherigen, und dieses noch näher erklärend, drückt sich der Eulma=Eslam also aus: „Im Gesetz Zoroasters heißt es ausdrücklich, daß Gott (Ormuzd) von der Zeit geschaffen ist, mit allen übrigen Wesen; der (wahre) Schöpfer ist die Zeit; und die Zeit hat keine Grenzen; sie hat nichts über sich; sie hat keine Wurzel (Princip), sie ist immer gewesen und wird immer sein. In jener Größe, worin die Zeit war, gab es kein Wesen, welches sich Schöpfer nennen konnte, weil sie (die Zeit) noch nicht geschaffen hatte. Darauf schuf sie das Feuer und Wasser; und aus dieser Mischung kam Ormuzd, die Zeit war Schöpfer davon, und behauptete ihre Herrschaft über die Geschöpfe, die sie hervorgebracht hatte ... Er (Ormuzd) fing an zu wirken; und Alles, was Ormuzd gemacht hat, hat er mit Hilfe der Zeit gemacht; und Alles, was rein ist in Ormuzd, ist ihm gegeben; und die Zeit hat Ormuzd zum König bestellt, begrenzt durch den Zeitraum der zwölf Jahrtausende" (Anhang zum Zend=Avesta I. Bd. 197). Daß Ormuzd die Zeit seiner Herrschaft nicht selber bestimmen könne, sondern daß sie ihm bestimmt sei, daß er folglich abhängig dastehe, lehrt auch der Bun=Dehesch (Zend=Av. III. S. 59). Wenn die obige Stelle aus Eulma=Eslam das Zeruane Akerene zuerst das Urfeuer und Urwasser hervorbringen läßt, woraus sofort Ormuzd hervorgeht; so enthält eine einschlägige Vorstellung auch das Zendbuch Izeschen, und zwar Ha XXXVI., Zend=Av. Bd. I. S. 169; es heißt hier: „Ich nahe mich dir, kräftigwirkendes Feuer seit Urbeginn der Dinge, Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen (Zeruane), worüber ich mich nicht erkläre." Zeruane Akerene, das Urwesen, das als Urzeit und als Urraum Alles umfaßt, ist über die gewöhnlichen Begriffe weit hinaus, und wird am besten durch Schweigen verehrt. Seine ersten Emanationen sind das Urlicht, das Urfeuer, das Urwasser. Diese Urelemente, von dem spätern Licht, Feuer und Wasser verschieden, sind unkörperliche, reine, gleichsam intellectuelle Elemente, und als solche die Präformationen der später durch Ormuzd geschaffenen Elemente. Das Urlicht, das auch der Vendidad das Erste und Ursprüngliche nennt (Anhang zum Zend=Avesta I. Bd. I. Thl. S. 209), erklärt nach demselben Vendidad Ormuzd selbst als „erhabenes, glänzendes Urlicht, das im Anfang erschaffen ist, als Licht, das von sich selbst, auf Einmal glänzt, und wodurch die Sterne, der Mond und die Sonne sehen" (Anhang z. Z. A. I. Bd. I. Thl. S. 209). Das Urwasser bezeichnet der Jescht=Arduisur als: „Wasser, welches Zeruane erschaffen, und süß, hilfreich, erhaben, rein, durchsichtig, goldfarbig gebildet hat" (Anhang zum Z.=A. I. Bd. I. Thl. S. 209). Aus der Mischung von Urwasser und Urfeuer ging Ormuzd hervor, der große, reine, heilige, lichtherrliche Gott, Erstgeborner aller Wesen, erste, aus dem Saamen von Zeruane Akerene hervorgegangene concrete, persönliche Gestalt, Schöpfer und König aller übrigen Wesen. Zweites durch Zeruane Akerene hervorgebrachtes Geschöpf ist Ahriman, der, Anfangs gut, abfiel, und als böses, finsteres Princip der beständige Widersacher des Lichtreiches wurde. Das von Ormuzd geschaffene Reich ist in verschiedenen Abstufungen orga-

nisirt. Das Geisterreich theilt sich in sieben Amschaspands und achtundzwanzig Izeds. Die Amschaspands, unter welchen Ormuzd der erste ist, sind die ersten himmlischen Geister, hellschauende Könige, Repräsentanten, Wächter und Beschützer der irdischen Welt, und zwar des Feuers, des Wassers, der Erde, der Metalle, der Menschen, Thiere und Pflanzen, der Zeiten, der Jahre, Monate und Tage (Jeschts Sades Nr. 18. Z.=A. Bd. II. S. 124—130). Die Izeds sind Genien niederer Art, welche den Amschaspands bei ihrer Beschützung der Dinge dienend zur Seite stehen. Analog dem Reiche des Ormuzd ist das von Ahriman organisirt. Es besteht aus sieben Erzdews, bösen, finsteren Geistern, unter welchen Ahriman selber der erste ist, und aus einer sehr großen Zahl niedriger Dews, welche alle mit ihrem Herrn und Meister auf die Zerstörung des Lichtreiches von Ormuzd hin arbeiten, dem sie jedoch zuletzt im Kampfe unterliegen. Weiter wollen wir in der Darstellung des Parsismus nicht gehen. Die ersten Elemente desselben sind neben und nach den Zendbüchern auch durch griechische Schriftsteller bezeugt. Aus einer Schrift des Eudemos berichtet Damascius (de prim. princ. ed. Kopp. p. 384) Nachstehendes: „Die Magier und der ganze arische Stamm nennen, wie dieß auch Eudemos meldet, theils den Raum, theils die Zeit als das intelligible All und das Ur=Eine. Aus ihm habe sich sowohl der gute Gott als der böse Dämon ausgeschieden, oder, wie Andere sagen, noch vor diesen beiden das Licht und die Finsterniß. Diese beiden aber, nachdem sich jene einfache und ungeschiedene Natur in sie geschieden hatte, machen nun das zweifache System der höheren Mächte aus; das eine beherrscht Oromasdes (Ormuzd), das andere Anrimanios (Ahriman)." Ebenso berichtet der Patriarch Photius in seiner Bibliothek (Cod. 81) über eine Stelle bei Theodoros, der über die Lehre der Perser drei Bücher geschrieben hatte. Photius sagt: „Im ersten Buche setzt er (Theodoros) die unreine Lehre der Perser auseinander, die Zarasdes (Zoroaster) eingeführt hat, nämlich über den Zaruam, den er als Urheber aller Dinge darstellt, und den er auch Schicksal nennt." Sofort bemerkt Photius das Weitere, daß Zaruam den Ormuzd und Ahriman (Satan) hervorgebracht habe. So hoch sich auch der Parsismus, namentlich in seiner Vorstellung vom Ormuzdreich und in den Feruern (den Ideen, die personificirt wurden) erhoben hatte, — er sank von dieser Höhe stets wieder zurück. Insbesondere taucht der ursprüngliche Cult der Elemente oft wieder auf, wie denn Herodot I. 131 nur mit zu viel Wahrheit sagt: „Die Perser opfern der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser, dem Winde: diesen allein opfern sie von Alters her." Wenn Heraklit im Gastmahl des Plato p. 187. a sagt: „Denn alles Eine, indem es sich trennt, einigt sich mit sich" (το γαρ ἑν φησι διαφερομενον αὑτο αὑτῳ ξυμφερεσθαι); so ist dieser Ausspruch auch auf den Parsismus anzuwenden, der an die Spitze die Einheit stellt, die in den Gegensatz sich entfaltet, und aus diesem sich wiederum in sich selber zurücknimmt, — das alte Spiel des Pantheismus, von welchem der Parsismus sich nie auf die Dauer befreit." Im Jescht=Ormuzd (Zend=Av. Bd. II. S. 184. 186 sagt Ormuzd von sich: „Ich bin Versammlung (der Inbegriff), Grund und Mittelpunkt aller Wesen, der reine Grundkeim alles guten Geschöpfes, ich bin das All und der Träger des Alls." — Noch weit ausgeprägter zeigt aber den pantheistischen Charakter das System der Indier an sich auf. Wenn die Bhagavad=Gita Gott den ewigen Saamen alles Lebens in jenem Sinne der jonischen Philosophie nennt, wonach er als doppeltes Princip aufgefaßt wird, als Materie und als formgebender Geist: wenn sie aber dabei dennoch das Eine Urwesen, in welchem alle Wesen als gespalten vorkommen, und aus dem sie als Vielheit sich entfalten,

als schlechthin **einfach** und **eigenschaftslos** darstellt (*Bhagavadgita* XII. 30. 33); so gehen die **Oupnekhats** in ihren Bestimmungen noch weiter. Wir führen aus ihnen (nach der deutschen Herausgabe und Uebersetzung durch **Rixner**) Nachstehendes an: „Im Anfang, ehe noch Etwas ward, da war nur **Hast-Motallak**, das unbestimmte, unaussprechliche und absolute Sein. Dieses Sein wollte sich offenbaren, und es brachte zuerst ein Ei hervor. Dieses blieb ein (göttliches) Jahr lang, so wie es zuerst hervorkam. Danach spaltete sich dieses Ei; die eine und innere Hälfte seines Inhalts war Gold, die andere und äußere aber Silber. Aus der silbernen Hälfte ward die Erde, und aus der goldenen ward der Himmel. Und zwar aus der Schale, welche die äußere silberne Hälfte umschloß, wurden die Festen der Berge, und aus dem übrigen Flüssigen, welches diese Hülle enthielt, wurden die Flüsse, und der Alles umschließende Ocean. Aus dem Häutchen ferner, welches die goldene Hälfte umschloß, ward der Gewitterhimmel und Donner und Blitz: aus der goldenen Hälfte aber, daraus das Huhn entsteht, ging die Sonne hervor. Als aber die Sonne hervorging, da regte sich zuerst Leben und Wärme, und es entstanden Pflanzen und Thiere, und das Wünschenswertheste, der Mensch (a. a. O. S. 70. 71). „Das Wesen des Allbelebenden ist wesentliches Licht; sein Auge die Sonne, sein Leib die Welt, sein flüssiges Mark der Ocean, seine Bewegung der Wind, seine Ruhestätte und Behausung das Innere eines jeden Wesens" (S. 117). „In Betreff der **kleinen Welt**, oder des **Menschen**, wisse und handle demgemäß, daß derselbe (der Mensch) **Brahm** ist, und in Betreff der großen Welt, des Alls, wisse gleichfalls und handle demgemäß, daß dasselbe Brahm ist. Die vier Elemente der kleinen Welt, oder die Grundkräfte des Menschen, welcher, wie du weißt, **Brahm** ist, sind die Rede, der Hauch, das Gesicht und das Gehör. Die vier Grundstoffe der großen Welt oder des Alls, welches nicht weniger Brahm ist, sind: das Feuer, der Wind, die Sonne und die Luft" (S. 68). „Brahm ist der Hauch, in und durch welchen Alles geworden ist und besteht, und durch welchen und in welchen Alles zergeht. Sein Gleichniß ist in der Aussenwelt die Luft, und im Menschen der Athem .... Die Luft in der Aussenwelt, und der Athem in dem Menschen, die Alles erhalten, was besteht, und in welche alles Vergehende zerstiebt, und alles Verschwindende sich auflöst, sind das himmlische Gleichniß von Brahm" (S. 78. 79). „Der Einige große Gott, welcher wie Hauch ist, vereinigt in sich alle Kraft und Vermögen, welche wir mit unseren Sinnen wahrnehmen; er ist's, aus dem alle Erscheinungen entstehen, und der den Grund von ihnen allen enthält und unter verschiedenen Gestalten überall gegenwärtig ist. Nur die ihn nicht erkennen, die Unwissenden und die Geistlichtodten, diese säen Früchte und kochen Speisen, ohne Gott Etwas davon mittheilen zu wollen (**ein sonderbarer Opferbegriff**). Denjenigen, von dem du sagtest, daß ihn die Unwissenden und Geistlichtodten nicht kennen, den kennen wir. Durch ihn ist Alles geworden, was da ist; aber eben dieser verzehrt und isset auch Alles, was da ist; andere Wesen werden des Essens satt, er aber isset immer, und wird es nie, obschon er alle Dinge verzehrt, welche kein anderes Wesen, das der Speise bedarf, verzehren könnte. Gleichwohl ist das Essen ihm (dem Brahm) nicht Bedürfniß; denn er ist unendlich reich, ja aller Reichthum selbst (S. 80. 81). Nun sagen zwar manche Unwissende: daß das, was ist — die Welt — ehemals nicht war, und von einem Schöpfer aus dem Nichts zum Sein hervorgerufen worden sei (eine klare Erinnerung an die Uroffenbarung): aber o du Forscher des Reinen und Einen! — wie hätte denn das **Sein** aus dem **Nichts** je hervorgehen mögen? Nein, Lieber! das Sein war das Erste und Einzige, und hatte nicht seines Gleichen,

Aber jenes erste und einzige Sein, welches nicht seines Gleichen hat, wollte sich, scheinbar vermehrt, in verschiedenen Gestalten darstellen... Der oberste der Götter, das Licht der Lichter, der Einzige, der immer ist und weiß, und keinen seines Gleichen hat, hat (aus seinem eigenen Lichte) das Feuer, dann das Wasser und die Erde aus sich selbst hervorgebracht; und er selbst wollte als allgemeine Weltseele das Feuer, das Wasser und die Erde allgegenwärtig erfüllen, und in jedem dieser Elemente unter unendlich vielen Namen und Gestalten sich offenbaren" (S. 130. 131). „So oft der Mensch in einen tiefen Schlaf verfällt, wird er in der That Eins mit Brahm, indem er sein eigenes individuelles Dasein verliert und allein in Brahm lebt... Der Geist des Menschen kann nicht eher Ruhe finden, bis er im Anschauen des ersten Wissens und Seins, daran der Faden seines eigenen Bewußtseins befestigt ist, sich selbst mit demselben identificirt, d. h. sich selbst als Individuum gänzlich vergißt... Was mag es denn im Grunde heißen, wenn der Mensch als zeitliche Erscheinung stirbt? Nichts weiter, als daß der Muth mit dem Leben, das Leben mit dem Athem, und der Athem mit der natürlichen Wärme erlischt, oder vielmehr, daß Alles dieses dem Wesen nach in Brahms Substanz zurückkehre, welche wesentlich der Muth und das Leben, der Athem, und das beseelende und das befeuernde Princip alles Lebendigen, folglich der oberste Gott, die allgemeine Weltseele, und das einzige wahrhafte Sein ist. Auch du bist deinem wahren Wesen nach mit diesem Atma identisch... Gleichwie nun eine Biene aus verschiedenen Pflanzensäften Honig bereitet hat, darin nun Niemand mehr das ehemals einer jeden der verschiedenen Pflanzen eigenthümlich Zugehörige zu unterscheiden im Stande ist; auf gleiche Weise hört das besondere Bewußtsein alles Lebendigen nothwendig auf, wenn immer dasselbe Lebendige nur noch in Brahm lebt, mit dem das Individuum wieder Eins geworden ist, und eben darum von sich als einem Besondern nichts mehr weiß, auch sich als ein Besonderes nimmer mehr erkennt. So lange das Lebendige nur sein besonderes individuelles dunkles und klares Bewußtsein außer dem wahren Sein behält, erkennt es immer nur sich selbst als ein Besonderes, und weiß es nicht, daß es etwas Anderes sei, als diese (concret) lebendige Gestaltung eben ist. Löwe oder Tiger, Wolf oder Schwein, Wurm oder Schmetterling, Schnecke oder Fliege; sein wahres Wesen aber hat es gänzlich vergessen, und wird dasselbe auch nimmermehr erkennen, bis es mit Verlust seiner Individualität in Brahm, das Urwesen, zurückkehrt. Das Urwesen, lieber Forscher, ist das beseelende Princip, das in allem Lebendigen sich regt und lebt, dasselbe allein ist das wahre Sein; und auch du bist deinem wahren Wesen nach mit diesem Atma identisch. Nimm wahr, du Forscher des Einen! Aus den beiden großen Flüssen Ganges und Djemna (Jumna), welche gegen Ost und West strömen, brechen mancherlei Quellen hervor, von denen Niemand bemerkt, daß sie aus den Gewässern des Ganges und der Djemna entspringen, und sich nach vollbrachtem Laufe in das Weltmeer ergießen: — so bemerken auch die lebenden Individuen, so lange sie ein individuelles Bewußtsein behalten, nicht, daß sie alle aus Einem wahren Sein hervorgegangen, und ihrem wahren Wesen nach gar nichts Anderes, als eben dieses Eine sein können; vielmehr vermeint jedes Lebendige vermöge des individuellen, klaren oder dunkeln Bewußtseins gerade das zu sein, was es nun eben ist, Löwe oder Tiger, Wolf oder Schwein, Wurm oder Schmetterling, Schnecke oder Fliege; und jedes hält folglich seine scheinbare Gestaltung für sein wahres Wesen; fälschlich glaubend, ganz allein dieses Scheinwesen zu sein, und nichts weiter, gänzlich unbewußt seines wahren Seins, bis es endlich nach Untergang der zeitlichen Gestaltung in das wahre Urwesen zurückkehrt. Dieses Urwesen ist die allgemeine Weltseele, welche

in allem Lebendigem lebt und sich regt; dasselbe allein ist das wahre Sein, und auch du bist deinem wahren Wesen nach mit demselben identisch" (S. 143—149). Die Vergleichungen gehen in mehreren Beispielen auf diese Art fort, wobei stets die Rede ist von „der Täuschung, vom Wahn des individuellen Bewußtseins" S. 155 u. w. Der Pantheismus kann nicht stärker ausgesprochen sein, als es in den mitgetheilten Stellen geschieht. Andere Quellenschriften stimmen damit vollkommen überein. Das Manu-Gesetzbuch sagt I. 5 ff. ganz ausdrücklich, „als Gott, die Seele aller Wesen, sich entschlossen habe, Wesen hervorzubringen, habe er sie aus seiner eigenen Substanz hervorgebracht." Nach dieser Grundanschauung richtet sich die Alleinheitslehre der Bagavadam in ihrer Vorstellung von der indischen Trimurti. Urwesen ist das mannweibliche unbestimmte, unentwickelte Brahm, auch Parabrahma. Um sich als Allwesen darzustellen, entfaltet es sich in drei Grundwesen, in Brahma, Wishnu und Shiva. Wenn nämlich Brahm aus sich heraustritt, sein Wesen nach Außen setzt und offenbart, in die Welt sich entfaltet, ist es Brahma: wenn Brahm in diesem äußerlichen Sein beharrt, sich in ihm und es in sich erhält, ist es Wishnu: wenn es aber eben das nach Außen Gesetzte auflöst und in sich zurücknimmt, ist es Shiva (ebenso Upnekhats S. 225). Nunmehr wird auch das Verhältniß klar, in welchem die urwesentliche Gottheit zur Maya sich befindet. Als weibliche Hälfte des sich außer sich setzenden Urwesens ist diese die Mutter von Brahma, Wishnu und Shiva. Sie ist die Weltmutter dadurch, daß sie die Weberin des Weltalls ist. Ihr Symbol ist die webende Spinne. In den Schleier, den sie webt, webt sie die idealen Bilder, d. i. die Vorbilder der Wesen ein. So ist sie in Brahm die Ideenwelt. Aber die Maya ist Maya-Bhavani, d. i. die Täuschende. Ihre Täuschung besteht darin, daß die Ideen als wirkliche Ideen der Welt, d. i. als Ideen des außergöttlichen Seins erscheinen, während sie an sich allein nur die Ideen von Gottes Wesen selber sind, der sich in ihnen selbst vorstellt. Die Welt scheint nur der Inhalt der Ideen zu sein, ist es aber nicht, weil der eigentliche und wahre Inhalt der Ideen die Gottheit selbst ist. Das Urwesen scheint die Welt, d. i. ein Anderes, als es selbst ist, in der Maya anzuschauen, hat aber in der wirklichen Vorstellung nur sich allein vor sich. Als Brahm, das große Es, noch allein und keine Welt war, da hing die Maya rings um den Gott in gestaltlosem Nebel als das Nichts oder Nichtsein, asat. Dem Spiegelglanze der Maya in der Betrachtung sich zuwendend, schaute er in der Maya als dem Nichts sich selber als das wahre Sein, sat. So aber sich schauend brachte er sich selbst — als Welt hervor (*Asiat. Res.* VIII. 404. 440. Bohlen. das alte Indien I. 161). Das Nichts der Welt besteht darin, daß das, was wir nach der täuschenden Maya als Welt uns vorstellen, nicht die Welt in Wirklichkeit ist, sondern Gott, ganz wie Hegel sagt: das Nichtsein des Endlichen ist das Sein des Absoluten (Object. Logik II. Abth. S. 72. 73). Die dichtende Lüge kann sich als Lüge nicht klarer herausstellen, als durch diese vollkommene Verkehrung der Idee und der Welt. Daraus ergibt sich aber unter Andern für den Indier die ganz natürliche Folge, daß nach seiner Vorstellung der die Wahrheit Erkennende sich selber nicht als etwas Außergöttliches, Individuelles und als Individuell-Reales, sondern hochmüthig als Gott begreift. Der Mensch ist von Natur Gott. Wie er ursprünglich „Gott war;" so wird der Mensch durch Erkenntniß auch wieder „Er selbst (nämlich Gott) werden" (Upnekh. S. 223. 224). „Ich lebe durch diesen Geist (den Geist Gottes), und bin dieser Geist" (a. a. O. S. 186). Durch das Gott-Werden, lehrt die Lüge weiter, kommt der Mensch zu seiner Ruhe (a. a. O. S. 161—187): der pantheistische Mysticismus ist, wie

wir sehen, ursprünglich indisch. Die letzte Folgerung aus diesem Systeme ist aber die, welche der Indier sich selber nicht verbergen kann. Der ganze Proceß, der des göttlichen Lebens, wie der des Lebens der Natur und der Menschheit, — ist nur Spiel, Spiel der Gottheit mit sich selber: während es scheint, sie habe es mit Anderem zu thun, hat sie es allein nur mit sich selbst zu thun: spielend bringt sie sich selber als das Andere hervor, und das Andere als sich selbst (*Manu.* I. 80). Der Ernst des Seins, Denkens, Wollens, Handelns und Lebens ist bis zur letzten Spur verloren. — War der Pantheismus der Indier einer Steigerung fähig, so war diese Steigerung der Buddhismus. Haupt- und Grundsatz ist das letzte Wort des Stifters: „Wisset, daß es keine andere Grundkraft aller Dinge gibt, als das Leere und das Nichts. Alles geht aus dem Nichts hervor, und zu dem Nichts muß Alles wieder zurückkehren" (Grosier: Allgem. Beschreibung des chinesischen Reichs. II. Bd. S. 176). Eine sehr klare, durch Bild und Gleichniß unterstützte Erläuterung dieses obersten Grundsatzes ist nachstehende, welche zugleich die Moralität des Systems aufzeigt: „Das Nichts ist die Grundursache und das Ziel alles Vorhandenen; aus dem Nichts haben unsere ersten Eltern ihren Ursprung genommen; in das Nichts sind sie nach ihrem Tode zurückgekehrt. Alle Wesen unterscheiden sich nur durch ihre Gestalt und durch ihre (äußeren) Eigenschaften von einander. Man kann aus einerlei Metall einen Menschen, einen Löwen oder jedes andere Thier verfertigen. Wenn man nachher diese verschiedenen Stücke zusammenschmilzt, so wird jedes dadurch seine Gestalt und seine (äußeren) Eigenschaften, die es einzeln hatte, verlieren, und nur Eine und die nämliche Substanz bilden. Eben so verhält es sich mit allen lebendigen und leblosen Wesen: so mannigfaltig sie auch in ihrer Gestalt und in ihren Eigenschaften sind, so sind sie alle doch nur einerlei Grundkraft, welche das Nichts ist. Diese allgemeine Grundkraft ist höchst rein, höchst fein, höchst einfach, und frei von aller Veränderung. Es liegt in ununterbrochener Ruhe, ist ohne Begierde und ohne Handlung. Um glücklich zu sein, muß man durch beständiges Nachsinnen, durch häufige Siege über sich selbst, sich anstrengen, dieser Grundkraft ähnlich zu werden, und, um diese Höhe zu erreichen, sich gewöhnen, nichts zu thun, nichts zu wollen, nichts zu empfinden, nichts zu wünschen. — Sobald man zu diesem glücklichen Zustande der Unempfindlichkeit gelangt ist, ist nicht mehr die Rede von Tugenden und Lastern, von Belohnungen und Strafen, von Vorsehung, von Unsterblichkeit der Seele. Alle Heiligkeit besteht darin, daß man aufhöre zu sein, daß man zusammenschmelze mit dem Nichts. Je mehr der Mensch sich der Natur des Steins oder des Baumstammes nähert, um desto näher rückt er der Vollkommenheit. Kurz, Tugend und Glück bestehen nur in Unempfindlichkeit und Unbeweglichkeit, in dem Aufhören jedes Verlangens und jeder Bewegung des Körpers, im Vernichten und in der Unthätigkeit aller Kräfte der Seele und des Geistes. Von dem Augenblicke an, da sich der Mensch zu diesem Grade der Vollkommenheit erhoben hat, ist für ihn kein Wechsel, keine Zukunft, keine Veränderung zu fürchten; denn er hat aufgehört zu sein, und ist dem Gott Fo vollkommen gleich (d. h. schlechthin Eins mit ihm, selbst Gott) geworden." — Ein System, welches ethisch so ausgeprägt ist, wie das buddhistische, wird auch politisch eine scharfbestimmte Seite darbieten. Aus der Einheit der Substanz folgerten die Buddhisten die Gleichheit aller Menschen. Der Buddhismus trägt einen durchaus demokratischen, communistischen Charakter an sich. Daher betrachtet er den Güterbesitz als ein Uebel. Selbst die Ehe und das Familienleben rechnet er zum Bösen (J. J. Hanusch: Gesch. der Philosophie.

S. 124. 125. 127). — Die Religion der Chinesen angehend, wollen wir nicht verkennen, daß wir in derselben öfters Begriffen von Gott begegnen, die nur als Resultate von Erinnerungen an den ursprünglichen durch die göttliche Uroffenbarung vermittelten Monotheismus angesehen werden können. Aber eben so wenig dürfen wir das Andere verkennen, daß dieses Urbewußtsein durch die sogenannten „Doctoren der Vernunft" bald in crassen Materialismus, bald in Pantheismus umgestaltet worden ist. Wir theilen darüber Nachstehendes mit: „Die chinesischen Philosophen sprechen von dem Ursprung aller erschaffenen Dinge, oder dem ersten materiellen Princip, unter dem Namen Tai-ki. Dieses chinesische Mysterium hat, was den Grund anbelangt, eine seltsame Aehnlichkeit mit der Dichtung des ägyptischen Mythus, die vermeinte ursprüngliche Entstehung eines Zwitters wie bei Entwicklung des indischen Eies. Tai-ki gilt dafür, daß es Yang und Yin, das active oder passive oder das männliche und weibliche Princip hervorgebracht habe, und diese letzteren werden als die Erschaffer aller Dinge betrachtet. Sie heißen: der Himmel Yang, die Erde Yin; die Sonne Yang, der Mond Yin; kurz, sie verfolgen diese angenommene Aehnlichkeit durch die ganze Natur. Man könnte, nach ihrer Erklärung von Tai-ki, zu dem Glauben verleitet werden, daß dieß ein einsichtsvolles Wesen ist; aber das System im Allgemeinen ist rein materiell, weil es zwischen dem Schöpfer und der Creatur keinen Unterschied feststellt" (Davis: China II. 25. 26). „Man könnte dieses System mit Recht das Geschlechtssystem der Welt nennen. Die Chinesen sagen, daß von der Verbindung des Yang und Yin Alles ausgegangen sei, was belebt und unbelebt vorhanden ist, und daß das Geschlechtsprincip von ihrer Natur abhängig geworden sei (a. a. O. S. 27). Daß und wie die materialistischen und pantheistischen Vorstellungen des Heidenthums in die Häresie sich übergepflanzt haben, besonders in den Gnosticismus und Manichäismus, werden wir später sehen. Im Mittelalter stellte sich jener materielle Charakter ganz besonders in David von Dinanto heraus, der ohne Weiteres Gott das materielle Princip der Dinge nannte (Deum esse principium materiale omnium; bei *Albert. Magn.* Summ. Tom. I. tract. 4. qu. 20. membr. 2). Die materia prima, welche ihm Gott ist, ist Einheit von Geist und Materie, und diese Einheit ein untheilbares Princip. Auf David von Dinanto beruft sich und zwar ihm beistimmend, Giordano Bruno (Opere di Giord. Bruno Nolano, publ. da A. Wagner. Vol. I. p. 273. 279: die Materie ist un esser divino). Bruno setzt zwei gleichewige Gründe, deren eben so gleichewige Einheit Gott ist. Jene beiden, in Gott mit einander verbundenen Gründe sind der active Grund, der Alles hervorbringt und wirkt, und der passive, woraus Alles wird. Dem ersten ist es wesentlich, alles Mögliche zu wirken, dem andern, alles Mögliche zu werden (de la causa principio et uno. Opere Vol. I. p. 243. 251). Soll es daher nicht unmöglich sein, alles Mögliche zu wirken; so muß Etwas vorausgesetzt werden, das Alles werden kann. Dieß nun ist die Materie, Hyle. Als diese hat sie für sich noch keine eigenthümliche Form, kann aber jede Form erhalten durch die Wirksamkeit des Künstlers, d. i. des thätigen Princips. Diese Materie, die alle Formen annehmen kann, ist jedoch nicht ein sinnlich Wahrnehmbares (a. a. O. S. 221. 252). Daß aber dieses passive Princip mit dem activen Eins sei, wird ausdrücklich hervorgehoben (a. a. O. S. 260. 261), daraus aber auch sogleich der Schluß gezogen, daß das Eine, welches Gott ist, alles andere Sein in sich begreife. Die Bezeichnungen, welche er der Materie (materia) sonst noch beilegt, sind: Chaos, Hyle, Masse, Potenz, per se non — ens, per se non scibile, indepictum, sub-

jectum, substratum, substerniculum, infinitum, indeterminatum, prope nihil, neque quid, neque quale, neque quantum (a. a. O. S. 265). Die Materie ist ihm ferner weiblich (S. 168). Unterschiedene und ununterschiedene Wesen kann sich Bruno nur möglich denken, wenn ein Ununterschiedenes vorausgeht (a. a. O. S. 269). Wir fügen aus Bruno nur noch an, wie er das höchste Wesen bestimmt, welches er das All=Eine (l'universo uno) nennt. Er sagt aber von ihm: „das All=Eins ist unendlich und unbeweglich; denn es gibt nur Eine absolute Möglichkeit (possibilita), nur Eine absolute Wirklichkeit, nur Eine Weltseele (una la forma o anima), nur Eine Urmaterie (una materia o corpo), nur Ein Ding (una cosa), nur Ein Wesen (uno lo ente), nämlich das Höchste und Beste selbst, zu dessen Wesen es gehört, unerfaßlich, unbestimmbar und unbegreifbar zu sein, folglich auch weder Ende noch Grenzen zu haben. Das All=Eine bewegt sich nicht örtlich, denn es hat Nichts außer sich, wohin es sich brächte, denn es selbst ist Alles (atteso che sia il tutto). Es ist nicht erzeugbar, denn es ist kein anderes Sein, welches es ermangeln oder erwarten könnte, weil es das ganze Sein hat (atteso che abbia tutto lo essere). Es ist unzerstörbar, weil Nichts ist, noch gedacht werden kann, in was es sich verändern könnte, da es selbst alle Dinge ist (atteso che lui sia ogni cosa). Es kann weder ab= noch zunehmen, da es unendlich ist, und wie man ihm auch nichts hinzufügen kann, so kann man ihm auch nichts entziehen, denn es hat keine Theile; es kann in keinen andern Zustand versetzt werden, denn es hat Nichts außer sich, das auf es einzuwirken vermöchte. Da es überdieß in seiner Wesenheit alle Gegensätze, und zwar in Uebereinstimmung enthält, und keine Neigung haben kann zu einem andern und neuen Sein, oder zu dieser oder jener Weise des Seins; so ist es keiner Veränderung unterworfen. Das Absolute ist Eines, und es ist die Eine Substanz, in welcher alles Wesen, alle Arten des Seins, alle Verhältnisse und Formen, alle Quantität, Qualität und Relation, alles Handeln und Leiden ist; sie ist das Eine höchste Wesen, in dem unterschiedslos der Actus und die Potenz ist und Alles, was absolut sein kann; ja sie ist dieses Alles selbst, was sein kann, sie ist das Eine, Unermeßliche, Unbegrenzte, das alles Sein in sich faßt" (a. a. O. S. 280—282). Wir haben über Bruno ausführlicher gehandelt in unserer Phil. des Christ. I. 102—108; in der Schrift über Hegel 99—111 und in der Freiburger Zeitschrift für Theologie, VIII. Bd. S. 352—363). Die sogenannte Theosophie des Jacob Böhme gehört ganz in die Reihe der bisher geschilderten Systeme. Die ewige Einheit, welche Gott ist, ist eitel Lauterkeit und ohne Eigenschaft, d. h. sie ist die reine Unbestimmtheit und Unterschiedslosigkeit. So wird Gott als das Nichts, d. h. als das Noch=nicht=Etwas, begriffen, mit der weitern Bestimmung jedoch, daß das Nichts zugleich Alles sei, in der Potentialität nämlich: Gott ist Nichts, weil er Alles ist (Theosoph. Fragen 1. 2. n. 12. 13. Gnadenwahl c. 1. n. 3. 4. Signat. c. 3. n. 1—4. c. 6. n. 8. c. 8. n. 45—49. Apolog. gegen Stiefel § 98—100. 144. 145. 517. 518. Myster. Magn. c. 24. n. 26. 27. Apol. gegen Tilk 1, 491. Episteln 7, 34). In dem Nichts, in dem chaotischen Zustande des uranfänglichen göttlichen Seins ist ein Wille zur Offenbarung (Apolog. gegen Stiefel 145). Dieser Will ist näher die Begierde, das Nichts, welches Gott ist, als Alles aufzuzeigen, welches er wiederum ist. Was in ihm, oder vielmehr, was er als das Nichts ist, das will er in die Gestaltung, d. h. in das bestimmte Etwas einführen. Und dieses Sicheinführen aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit ist das Sichoffenbaren der Gottheit (Myster. magn. c. 1. 3. Apolog. gegen Stiefel 145. Von sechs Puncten III. 18). Dieser Will und diese Begierde sind in

Gott die Sucht nach dem Etwas, es ist das Verlangen aus „Einem in Viel" überzugehen (Myster. magn. c. 1. Von sechs Puncten III. 18). Bei diesem Uebergehen aus der Einheit in die Vielheit, überhaupt bei der ganzen Offenbarung handelt es sich lediglich um Gott allein: er ist Subject und Object zugleich; der ganze Proceß des göttlichen Lebens, den jene Offenbarung in sich einschließt, ist nur Selbstobjectivirung und Selbstsubjectivirung, wobei Gott aus seiner uranfänglichen Einheit herausgeht, um Alles, um die unendliche Vielheit, zu werden, aus der Vielheit sich aber wieder zurücknimmt in die Einheit. Er kann in sich selber nichts mehr wollen, als nur sich selber wollen; denn was er je von Ewigkeit gewollt hat, das ist er selber (Gnadenwahl c. 2. n. 1—4). Er ist der Creatur in ihrem Vermögen ein Nichts; die Natur und Creatur ist sein Etwas (Theosoph. Sendschreiben 47, 34). Ohne daß Gott in die Unterscheidung einginge, wäre er sich selbst nicht offenbar (Theosoph. Sendschr. 47, 4). Diesen schlechthin pantheistischen Lebensproceß der Gottheit stellt nunmehr Böhme als das trinitarische Verhältniß in Gott auf. Der Vater ist der Urgrund, auch Ungrund, die ewige Tiefe des Alls, in der alle Wesen noch ungeschieden und alle Gegensätze noch unentfaltet sind. So ist der Vater das Nichts, jedoch mit der Begierde behaftet, in die Bestimmtheit hervorzutreten und Etwas zu sein. Faßt sich nun der Urwille wirklich in Etwas, so ist dieses Etwas, d. h. das göttliche Wesen als ein ausgestaltetes und bestimmtes, der eingeborne Sohn Gottes. Das aber, durch was sich Gott der Vater, als das Nichts, in dem Sohn, als dem Etwas, findet, und die wirkliche Identität von Vater und Sohn, d. i. die Identität von Nichts und Etwas, vom Unbestimmten und Bestimmten, erkennt und ausspricht, ist der Geist (Gnadenwahl c. 1. n. 6. c. 2. n. 1—4. Myster. magn. c. 7. n. 5—9. 11). Mit dieser aller Philosophie und allem Christenthum widersprechenden Vorstellung verbindet Böhme die andern von der Gegensätzlichkeit in Gott. Die Eine Gottheit scheidet sich in zwei Principien, in Licht und Finsterniß, in Gut und Bös, in Liebe und Zorn (von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen 16, 11. Theosoph. Fragen, Frage III. und IV.). Durch diese Gegensätzlichkeit ist in jedem Wesen sowohl die Position als die Negation, sowohl das Ja als das Nein gesetzt: und Beides ist in einander (Theos. Fragen, Frage III. n. 2. 3). Diese Gegensätzlichkeit ist, damit Unterscheidung sei, und die Unterscheidung ist, damit Offenbarung und Verständniß sei. Denn ohne jene Unterscheidung ist sich Gott selbst nicht offenbar (Theos. Fragen, Frage III. n. 4). Um somit zum eigenen Bewußtsein zu kommen, muß Gott die verschiedenen Principien aus sich heraussetzen; er schaut sich in ihnen gleichsam in einem Spiegelbilde. Dieß gibt die göttliche Imagination, und diese selbst wieder die Idea, vermöge welcher Gott in allen Wesen und Dingen nur sich selber sieht (Menschwerdung Christi c. 1. n. 9. c. 2. n. 1. Theos. Fragen, Frage IV. n. 1. V. n 3. 4. 8. 9. 11. VI. n. 10). Damit haben wir die indische Maya vor uns. Die Welt ist demnach nicht etwa nur aus Gottes Substanz, sondern seine Substanz selbst. „Da nun Gott diese Welt sambt Allem hat erschaffen, hat er keine andere Materie gehabt, daraus er es machte, als sein eigen Wesen, aus sich selbst" (Beschreibung der drei Principien des göttlichen Wesens c. 1. n. 3). Darum ist auch unser Wissen um Gott nicht wirklich unser Wissen, sondern das Wissen Gottes selbst in uns, denn Böhme behauptet, „daß wir selber nichts von Gott wissen, sondern er selber unser Wissen und Sehen ist" (Menschwerdung Christi II. Theil. c. 1. n. 9). — Daß der Spinozismus Pantheismus enthalte, brauchen wir nicht erst darzuthun (über das System des Spinoza vgl. unsere ausführlichen Darstellungen in uns. Philos. des Christenthums, so

wie in unsrer Schrift über Hegel). Wenn Spinoza Gott so definirt: „Unter Gott verstehe ich das absolut unendlich Seiende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von welchen ein jedes das ewige, unendliche Wesen ausdrückt" (Ethic. P. I. defin. 6); — so erfahren wir aus späteren Bestimmungen, daß die Substanz, welche Gott ist, die einzige Substanz, und das Sein Gottes das einzige Sein sei. Alles Sein ist nur das Sein Gottes, sein Sein ist alles Sein. Dieß ergibt sich schon aus der vierzehnten Proposition des ersten Theils der Ethik, die so lautet: „Außer Gott gibt es keine Substanz, und läßt sich auch keine begreifen." Aus diesem Satze leitet Spinoza sogleich zwei andere ab; er sagt: „Hieraus folgt auf das Deutlichste, erstens: daß Gott einzig ist, d. h. daß es in der Natur nur Eine Substanz gibt, und daß diese absolut unendlich ist. Es folgt zweitens: daß das ausgedehnte Ding und das denkende Ding entweder Attribute Gottes, oder Erregungen der Attribute Gottes sind." Die fünfzehnte Proposition des ersten Theils der Ethik spricht sich so aus: „Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden." In der Anmerkung, welche er zu dieser Proposition macht, wiederholt er frühere Sätze, wie: daß keine Substanz von einer andern hervorgebracht oder erschaffen werden könne, — daß es außer Gott keine Substanz gebe, — daß die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen sei ꝛc. Hinsichtlich der letzten Bestimmung, und bei Beantwortung der Frage, ob die Substanz theilbar und untheilbar sei, erklärt er sich, zwischen Vorstellung und Erkenntniß unterscheidend, nun dahin: „Dieß wird Allen, welche zwischen Vorstellung und Erkenntniß zu unterscheiden wissen, hinlänglich deutlich sein; besonders wenn man auch darauf achtet, daß die Materie überall dieselbe ist und in ihr nur Theile unterschieden werden, insofern wir uns die Materie als auf verschiedene Art bestimmt vorstellen, weßhalb ihre Theile nur der Daseinsweise nach, nicht aber real unterschieden werden. Wir begreifen z. B., daß das Wasser, insofern es Wasser ist, getheilt, und seine Theile von einander getrennt werden können, nicht aber, insofern es körperliche Substanz ist, denn als solche wird es nicht getrennt, noch getheilt. Ferner: Wasser als Wasser wird erzeugt und zerstört, aber als Substanz wird es weder erzeugt noch zerstört." Sodann heißt es: „Alles, sage ich, ist in Gott, und Alles, was wird, wird bloß durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und erfolgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens; weßhalb man auf keine Art sagen kann, daß Gott durch ein Anderes leide, oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei, wenn sie auch als theilbar angenommen wird, wenn nur zugestanden wird, daß sie ewig und unendlich ist." — Spinoza hält demnach Gott nicht etwa nur für Eine, d. h. einheitliche Substanz, sondern er ist ihm die einzige (unica), die eine zweite neben sich nicht zuläßt." Es ist nämlich dieß Wesen einzig, unendlich — ens unicum, infinitum — d. h. es ist alles Sein, außer welchem es kein Sein gibt" (de intellectus emendat. Tom. II. p. 443 ed. Paul.) Die Eine, einzige göttliche Substanz ist somit selbst alles Denkende und alles Ausgedehnte. Da Spinoza die freie Schöpfung gänzlich verwirft, da ihm ferner die unendliche Substanz alles Denkende und alles Ausgedehnte ewig schon ist; so ist ihm auch alles Werden nur Schein, denn an sich besteht nur eine nothwendige Naturfolge aus der göttlichen Substanz, und alle Daseinsweisen sind nur die Selbst-Manifestationen dieser Substanz. Daher lautet die sechszehnte Proposition: „Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Arten erfolgen." Das Freie ist ihm das Nothwendige, d. i. die Nothwendigkeit der göttlichen Substanz ist ihm die Freiheit (Prop. 17. coroll. 1 u. 2).

Die Freiheit kann ohnehin da nicht sein, wo kein Wille ist. Spinoza erklärt aber in der Anmerkung zur siebenzehnten Proposition, „daß zu Gottes Natur weder Verstand noch Wille gehöre." Die selbstständige Existenz der Einzelwesen müßte nach Spinozas Grundvorstellung geläugnet werden. Wenn er in den Definitionen des ersten Theils der Ethik unter Attribut das versteht, was der Verstand als das Wesen der Substanz ausmachend erkennt, unter Modus (Daseinsweise) aber die Affectionen (Erregungen) der Substanz; so definirt er mit Rücksicht hierauf die Einzelwesen (Propos. 25. coroll.) also: „Die einzelnen Wesen sind nichts als die Affectionen der Attribute Gottes, oder die Arten (modi), durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden." Nach propos. 29 demonstr. folgen diese Daseinsweisen der göttlichen Natur aus dieser mit Nothwendigkeit. Diese Vorstellung wiederholt sich hinsichtlich aller wesentlichen Daseinsmomente. So heißt es (Ethic. P. II. prop. 10 collar.) z. B. in Betreff des Menschen: „daß das Wesen des Menschen von gewissen Modificationen der Eigenschaften Gottes gebildet werde;" vgl. propos. 40 demonstr., wo wir lesen, „daß Gott das Wesen des menschlichen Geistes bilde," und propos. 43 demonstr., wo Spinoza den Gedanken ausspricht, „daß Gott durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt werde." Wie aber Alles in Gott ist, so ist auch Alles in und durch Gott prädestinirt. Im Anhange zum ersten Theil der Ethik sagt Spinoza: „Hiemit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften erläutert, nämlich daß er nothwendig da ist; daß er aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß Alles in Gott ist und so von ihm abhängt, daß es ohne ihn weder sein, noch begriffen werden kann, und endlich, daß Alles von Gott vorher bestimmt war, nicht zwar aus Freiheit des Willens oder aus absolutem Wohlgefallen, sondern aus der absoluten Natur oder unendlichen Macht Gottes." Die achtundvierzigste Proposition des zweiten Theiles der Ethik drückt dasselbe in einer eigenthümlichen Vorstellung von einer Kette von zwingenden Ursachen also aus: „In dem (menschlichen) Geiste ist kein absoluter oder freier Wille, sondern der Geist wird, dieß oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, welche auch von einer andern bestimmt, und diese wieder von einer andern, und so in das Unendliche fort." Was der Spinozismus auf dem Gebiete der Sittlichkeit und des Staatslebens wirke, haben wir umständlich anderwärts dargestellt; vgl. unsere: Grundfragen der Gegenwart: S. 288—305. Dürften wir länger bei Spinoza verweilen, so würde es uns nicht schwer fallen, darzuthun, daß die spinozistische Substanz ursprünglich zwar ein actuoses, aber durchaus bewußt- und eigenschaftsloses, und deßwegen unbestimmtes Sein ist, eine dunkle Macht, welche erst in Folge einer Entwicklung vermittelst der Attribute der Ausdehnung und des Denkens, d. i. durch das materielle und geistige Sein, die Körper und die Seelen, zum Selbstbewußtsein und zum Bewußtsein um die Welt kommt. Das Wie der Actualisirung hat freilich Spinoza so wenig erklärt, als Hegel die Art und Weise, wie aus dem reinen Sein die concrete Welt hervorgeht. Wir schließen unsere Darstellung der dritten Gestalt mit der Lehre Schellings über die Urmaterie. Nachdem er in seiner Schrift: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, S. 186 die Bemerkung gemacht: „die wahre Idee der Materie ist frühzeitig verloren gegangen, und zu jeder Zeit nur Wenigen bekannt gewesen," fährt er S. 186 bis 190 also weiter: „Sie (die Materie) ist die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips selbst, schlechthin einfach also, unwandelbar, ewig. Die Idee aber der Materie liegt nicht da, wo sich Organisches

und Unorganisches schon getrennt haben, sondern in dem, worin sie beisammen und Eines sind. Welcher Punct aber eben deßwegen nicht mit sinnlichen Augen, sondern nur mit Augen der Vernunft zu erblicken ist. Die Art aber, wie aus dieser Einheit alle Dinge hervorgegangen sind, ist auf folgende Weise vorzustellen: Die Materie ist an sich ohne alle Mannigfaltigkeit. Sie enthält alle Dinge, aber eben deßwegen ohne alle Unterscheidbarkeit, ungetrennt, gleichsam als eine unendliche, in sich verschlossene Möglichkeit. Das nun, wodurch alle Dinge Eins sind, ist aber die Materie selbst, das aber, wodurch verschieden, und wodurch jedes sich von dem andern absondert, ist die Form. Die Formen aber alle sind vergänglich, nicht ewig; ewig aber und gleich unvergänglich mit der Materie selbst ist die Form aller Formen, die nothwendige und erste Form, die, weil sie die Form aller Formen ist, wiederum keiner besondern ähnlich oder gleich, schlechthin einfach, unwandelbar und eben dadurch der Materie gleich sein muß. Es ist aber von ihr keine Form ausgeschlossen, so daß sie unendlich fruchtbar an Formen, die Materie aber für sich selbst arm ist; daher die Alten, indem sie aus Reichthum und Armuth Eros erzeugt, durch diesen aber die Welt gebildet sein ließen, damit eben jenes Verhältniß der Materie zu der ursprünglichen Form angedeutet zu haben scheinen. Für diese also liegt in der Materie die unendliche Möglichkeit aller Formen und Gestalten, diese aber, die in ihrer Armuth vortrefflich, ist allen gleich genügend und, indem in Ansehung des Vollkommensten Möglichkeit und Wirklichkeit ohne Zeit sind, so sind auch alle jene Formen von Ewigkeit in ihr ausgedrückt und in Ansehung ihrer zu jeder Zeit, oder vielmehr ohne alle Zeit wirklich. Durch die Form aller Formen also kann das Absolute Alles sein, durch das Wesen ist es Alles. Die endlichen Dinge als solche sind zwar zu jeder Zeit, was sie in diesem Augenblicke sein können, nicht aber, was sie ihrem Wesen nach sein könnten. Denn das Wesen ist in Allem jederzeit unendlich, deßwegen sind die unendlichen Dinge diejenigen, in welchen Form und Wesen verschieden, jene endlich, dieses unendlich ist. Das aber, worin Wesen und Form schlechthin Eins sind, ist immer was es sein kann jederzeit und auf Einmal ohne Unterschied der Zeit, ein solches aber kann nur Eines sein .... Auf diese Weise geht das Absolute, da es für sich selbst eine absolute Einheit, schlechthin einfach, ohne alle Vielheit ist, in die Erscheinung über in eine absolute Einheit der Vielheit, in eine beschlossene Totalität, was wir Universum nennen. So ist die Allheit Einheit, die Einheit Allheit, beide nicht verschieden, sondern dasselbe."

Vierte Gestalt. Diese ist von der dritten nur in sofern verschieden, als in ihr nicht die Materie der Welt, als der reiche Grund derselben, sondern die concrete Welt selbst, wie sie in jeweiliger Gegenwart besteht, in Betrachtung gezogen und sofort für Gott gehalten wird. Die alles Princips entbehrende Vorstellung ist: die Welt, wie sie als ein lebendiges Ganze, in der Einheit und Harmonie ihrer Theile dem Blicke sich darbietet, sei Gott. Nach dem Charakter und Ursprunge der Welt wird bei dem principlosen Denken nicht einmal gefragt, sondern einfach nur angenommen, sie sei ewig.

In diesem Sinne faßt sie der Naturforscher Cajus Plinius Secundus in seiner Naturgeschichte auf. Es heißt hier (Natur. hist. l. II. c. 1): „Wir glauben mit Recht, daß die Welt eine ewige, unermeßliche, nie entstandene und unvergäng-

liche Gottheit sei. Sie ist heilig, ewig, unermeßlich, Alles in Allem, und selbst das All." Ferner c. 3: „Die Griechen nennen die Welt von der Zierde κοσμος und wir nennen sie ebenfalls wegen ihrer Schönheit Mundus." Sodann bespricht Plinius c. 4 die vier Elemente, das Feuer, das höchste derselben, die Luft, deren belebende Kraft sich auch durch alle Dinge ergießt, das Wasser und die Erde, welche letztere in der Angel des Weltalls schwebt. Nun kommt Plinius auf die „große und mächtige Sonne," die er für die Weltseele, den Weltgeist hält: „Sie ist eine Regiererin der Zeiten, der Länder, selbst der Gestirne, ja des ganzen Himmels. Wer ihre Wirkungen betrachtet, wird billig glauben, daß sie die Seele und der Geist der Welt, die vornehmste Beherrscherin der Natur und eine Gottheit sei. Sie gibt Licht und entwickelt die Schatten; sie verdunkelt die Gestirne und leuchtet, bestimmt die Abwechslung der Jahreszeiten, und die Größe des nach dem Laufe der Natur wiederkehrenden Jahres; sie vertreibt die Wolken des Himmels und zertheilt die Nebel im menschlichen Geiste; sie leiht den übrigen Gestirnen von ihrem Glanze; ist herrlich erhaben, allsehend und allhörend." — Nachdem Plinius über Gottheit und Götter skeptisch c. 5 Mehreres vorgebracht, schließt er also: „Folglich ist unstreitig die Kraft der Natur eigentlich dasjenige, was wir Gott nennen." — Diese vierte Gestalt faßt Athanasius contr. Gent. c. 28 ins Auge, wenn er bemerkt, daß die eingebildeten Weisen, die verschiedenen Theile der Welt „mit einander verbinden, um gleichsam einen einzigen großen Körper daraus zu machen, behauptend, daß dieses Ganze Gott sei." Der Kirchenvater unterläßt sofort nicht, sowohl das Gottlose als das Unvernünftige dieser Behauptung hervorzuheben, das letztere, theils weil sie für Gott halten, was aus Theilen gebildet ist, theils weil sie in ihren Betrachtungen nicht zu der Erkenntniß gelangen, daß das Weltganze ein Geschöpf, und Gott der Urheber dieses Weltganzen sei. Auch Augustinus bespricht dieses Idol der dem Wahn Verfallenen in den Worten: „Diejenigen unter ihnen scheinen sich die frömmsten, welche die ganze Schöpfung zumal, d. h. die Welt mit allen Geschöpfen, die in ihr sind, und die Lebenskraft, durch welche wir athmen, die uns beseelt, und die von Einigen körperlich, von anderen für unkörperlich gehalten wird, — welche, sage ich, dieses ganze Weltall für Einen großen Gott halten, dessen Theile alle Dinge seien. Denn sie kennen keinen Urheber und Gründer der ganzen Schöpfung. Daher stürzen sie Bildern zu, und sinken an den Werken Gottes zu den Werken der Menschen hinab, welche doch noch sichtbar sind;" de ver. rel. c. 37. Ueber Seneka siehe oben S. 170.

Wer die bisher aufgeführten Gestalten etwas schärfer ansieht, wird in und an ihnen das nicht verkennen, was wir oben der Sünde und der Lüge zumal als Eigenschaft zugeschrieben haben: wir meinen das Finstere, Irrationale, Ideenwidrige, Chaotische, Unbestimmte, Dunkle, Verworrene und Räthselhafte.

Fünfte Gestalt. Inhalt dieses neuen Idols ist der Mensch, der für Gott gehalten wird. Wir haben in dieser Vergötterung des Menschen nicht jene vor uns, die sich auf Einzelne und Wenige, wie die römischen Kaiser, bezieht, und die wir oben als heidnische Apotheose abgehandelt haben; [1]) sondern der in dem gegenwärtigen Idol

1) Siehe oben S. 111—114.

sich aussprechende maaßgebende Gedanke ist der, der Mensch als solcher, und darum jeder Mensch — sei Gott. War demnach die heidnische Apotheose, allerdings nicht weniger ein Ausfluß der Gottlosigkeit [1]), eine noch abgesonderte Erscheinung; so steigert sich das Besondere in dem neuen Idol zur höchsten Allgemeinheit hinauf, indem die frühere, vereinzelte Apotheose nunmehr sich als Apotheose der ganzen Menschheit hinstellt [2]). Das Menschenwesen ist die allein wirkliche und wahre Gottheit, — so ist der Inhalt des neuen Idols auszusprechen. Der Mensch ist aber Gott deßwegen, weil er das höchste Wesen in der sichtbaren Welt ist, über welche hinaus das verfinsterte Auge nicht sieht [3]). Dem Pantheismus war es von jeher eigen, im Menschen die Gottheit vorzugsweise zur Erscheinung kommen zu lassen und ihn den präsenten Gott zu nennen [4]). Erweist es sich aber bei näherer Betrachtung, daß das Göttliche im Pantheismus eine reine Illusion ist, weil es sich stets in die reine Endlichkeit auflöst und als Welt erscheint; so bedarf es nur der aufrichtigen Consequenz, und der Pantheismus muß sich als Atheismus bekennen: es gibt für ihn keinen wirklichen Gott mehr, und wenn er dennoch von einem Gott spricht, so ist er inconsequent. Von dieser Inconsequenz des Pantheismus hat die negative Philosophie der Zeit sich befreit, und aufrichtig als Atheismus sich bekannt. Diese negative Philosophie hält die ganze Religion für

---

1) *Athanas.* contr. Gent. c. 9: „Es haben die höchst gottlosen Menschen, nachdem sie abgefallen waren und von der Betrachtung Gottes sich getrennt hatten, endlich Menschen und Gestalten von Menschen, welche entweder noch lebten oder schon gestorben waren, unter die Götter versetzt."

2) Man unterscheidet auch noch eine dritte Apotheose, die nämlich, wonach noch in früheren Zeiten und vor der Apotheose der Könige und Kaiser, aus Menschen Götter wurden; vgl. *Pausan.* VIII. c. 2. 2. Augustinus vergißt nicht, auch diese dritte Apotheose der dichtenden Lüge zuzuschreiben; vgl. de civ. D. l. VII. c. 18: „Der wahrscheinlichste Grund, der sich von diesen Göttern anführen läßt, ist, daß sie Menschen waren, und daß ihre Schmeichler, die sie zu Göttern logen, jedem aus ihnen je nach ihrer verschiedenen Sinnesart, ihren Sitten, Handlungen und besonderen Thaten, Feste und Geheimnisse weiheten; welche gotteslästerliche Verehrungen allmälig durch menschliche, den Dämonen ähnliche, und nach Possen gierige Seelen, weit und breit verkündet und überdieß durch die Lügen der Dichter ausgeschmückt worden sind."

3) Augustinus de ver. rel. c. 37: „Einige bleiben dabei stehen, daß sie, Statt des höchsten Gottes die Seele anbeten, das oberste, verständige Geschöpf, welches der Vater durch die Wahrheit erschuf, auf daß es die Wahrheit selbst immer anschaue, und ihn durch die Wahrheit, weil diese ihm vollkommen ähnlich ist."

4) Vgl. unsere Schrift über Hegel.

eine Täuschung, Illusion, für einen Traum, den die Menschheit bis jetzt geträumt habe. [1]) Die Täuschung selbst aber soll darin bestehen, daß der religiöse Mensch, oder der Mensch in der Religion, Gott für ein außer dem Menschen und über der Welt seiendes Wesen halte, da doch in That und Wahrheit der Mensch, oder die sich fortzeugende Menschheit allein Gott sei: der Mensch ist Gott, und außer dem Menschen gibt es keinen Gott. Das Geheimniß der Theologie ist darum die Anthropologie. Das Bewußtsein Gottes ist das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntniß Gottes die Selbsterkenntniß des Menschen. Was dem Menschen Gott ist, das ist sein eigener Geist, seine Seele, und was des Menschen Geist, seine Seele ist, das ist sein Gott. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst. Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind menschliche Bestimmungen d. h. Bestimmungen des menschlichen Wesens. [2]) Die Illusion, daß es außer dem Menschen noch einen andern Gott gebe, ist, wird versichert, bisher durch das Christenthum erhalten und gepflegt worden. Es sei sei daher Aufgabe der jetzigen Wissenschaft, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und des Menschlichen ein durchaus illusorischer sei. [3]) Wenn nun einerseits der nothwendige Wendepunct der Geschichte das offene Bekenntniß und Eingeständniß sei, daß das Bewußtsein Gottes nichts Anderes zum Inhalte habe, als das Bewußtsein der Gattung, und daß der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnen, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren könne, als das Wesen der menschlichen Natur; so handle es sich andererseits im Verhältniß der selbstbewußten Vernunft zur Religion um die Vernichtung einer Illusion, die so grundverderblich auf die Menschheit wirke und gewirkt habe. [4]) Wir haben dieses Idol anderwärts umständlicher beschrieben [5]) und dargethan, wie die dichtende Lüge zur Sophistik greife,

---

1) Diese negative Philosophie ist vorzugsweise von Ludw. Feuerbach vertreten; siehe dessen Schrift: Das Wesen des Christenthums: S. 33. 184. 260 ist die Religion als Illusion und Traum bezeichnet.

2) Feuerbach: das Wesen des Christenth. S. VI. 17. 18. 20. 107. 151. 152. 201. 202. 247. 248. 369.

3) A. a. O. S. 19 und sonst.

4) A. a. O. S. 369. 375. 376.

5) In unseren Grundfragen der Gegenwart: S. 41—85, so wie in einer Kritik der Feuerbach'schen Schrift in der Freiburger Zeitschrift für Theologie: VIII. Bd. S. 151—243.

diese aber zur Amphibolie, um die Begriffe zu verwirren, und gerade da am meisten, wo der Mensch sein tiefstes Wesen in der Richtung zu Gott hin erschließt, und Gott sich offenbarend zu dem Menschen in Liebe sich herabläßt, und ihm begegnet, um objectiv die Religion als Gemeinschaft zu vermitteln. Wir haben weiter dargethan, wie diese Sophistik die Lehre vom Erkennen durch falschen, subjectiven Idealismus entstelle und verwirre, indem sie glauben machen will, daß der Mensch dasjenige Alles, was er ahne, verstehe, begreife und erkenne, selber sei: „was in mein Bewußtsein fällt, das bin ich selbst.“ Wir haben endlich aber auch dargethan, daß und wie jene Sophistik den Unterschied zwischen Geist und Materie läugne, für Wahrheit, Wesen und Wirklichkeit nur das Sinnliche halte, Unsterblichkeit des Geistes negire, und dem Menschen anrathe, sich nicht über das Thier erhaben zu glauben. Und das ist dieselbe Sophistik, die kurz zuvor dem Menschen die göttlichen Eigenschaften der „Unendlichkeit, Schrankenlosigkeit, Nothwendigkeit, Unabhängigkeit, Unbedingtheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit“ zugeschrieben hatte. An diese Göttlichkeit wird in allem Ernste auch von einem Andern appellirt, der, indem er dem menschlichen Geist das Recht der Kritik über die positive göttliche Offenbarung zuerkennt, diesen selben menschlichen Geist als einen früher bewußtlosen und bewußtlos-schaffenden nennt. In der Form der Frage lautet die den Menschengeist vergötternde Vorstellung so: „Wie könnte auch auf dem jetzigen Standpunkte der Philosophie der Geist sich des Rechts und Urtheils über dasjenige begeben, was er als ein durch ihn selbst Gesetztes erkennt? Selbst von demjenigen, was er als bewußtloser Naturgeist geschaffen, wie er die Verhältnisse der Gestirne geordnet, wie er die Erden und Metalle geformt, den organischen Bau der Pflanzen und Thiere eingerichtet?“ rc. [1]) Auf diese vermessene Frage dürfte Gott bei Hiob antworten, indem er selbst wieder fragt: „Wer ist's, der da verdunkelt meinen Rath mit unverständigen Worten? Wo warst du, als ich die Erde gründete? verkünd' es, wenn du Einsicht hast! Wer hat geordnet ihre Maaße, daß du's wüßtest, und wer hat über sie die Meßschnur ausgespannt? Auf was sind ihre Pfeiler eingesenkt, und wer hat ihren Eckstein wohl gelegt, beim Jubel aller Morgensterne, als alle Söhne Gottes jauchzten? Wer hat das Meer mit Thüren eingeschlossen, als es hervorbrach aus dem Mutterschooße? Als ich Gewölk zu seinem

---

1) Dav. Friedr. Strauß: die christliche Glaubenslehre rc. I. Bd. S. 351.

Kleide machte und zu seiner Windel Nebel. Und meine Grenze ihm bestimmte, und Riegel ihm und Thüren setzte, und sprach: bis hieher sollst du kommen und nicht weiter, hier sei ein Ziel gesetzt dem Stolze deiner Wellen. Hast du, seitdem du lebst, den Morgen je entboten, und kund gethan der Morgenröthe ihre Stelle?" [1])

Sechste Gestalt. Diese ist das Gegenspiel der letztern. Denn wenn der fünften gemäß der Mensch sich zur Gottheit hinauflügt, indem er in stolzer Einbildung sich selber für Gott hält; so lügt er im sechsten Idol die Gottheit zu sich herunter, sofern er das sündig gewordene, leidenschaftsvolle und begierdenerfüllte Wesen des Menschen zum Inhalte des Lebens der Gottheit macht. Es legt aber die dichtende Lüge das sündige Wesen in das Leben der Gottheit aus einem zweifachen Grunde. Der erste ist die Selbstapotheose der Sünde: die Sünde strebt nach Vergötterung ihrer selbst, — offenbar die schreckhafteste und kühnste Höhe, zu welcher es die sündige Imagination in ihrer Verkehrtheit und in ihrem Frevel bringt; — der andere Grund liegt in der Absicht, den sündigen Gott als lockendes Muster für die Menschen aufzustellen. Die dichtende Lüge geht hiebei im Interesse der Sünde durch alle Stufen der Laster hindurch, unter welche sie hinsichtlich der Wollust selbst die Blutschande mit aufnimmt.

Man wird uns erlassen, den Inhalt dieses neuen Idols der dichtenden Lüge zu beschreiben, wie etwa die blutschänderische That des Mars und seiner Mutter nach *Herodot*. II. 64; selbst die entschuldigenden Berufungen auf die Götter vor, bei und nach Vollbringung der Laster wollen wir nur ganz kurz berühren, nachdem wir zuerst über die Apotheose des Lasters Einiges vorgebracht haben werden. Wenn Cajus Plinius Secundus Nat. hist. II. 5 das aufzählt, was man für Götter gehalten, nennt er auch die Laster. Er sagt an demselben Orte später, „daß man noch andere Dinge, die man zu nennen sich schäme, als Götter erkannt habe." Bald darauf geht er etwas mehr ins Einzelne, wenn er bemerkt, „daß man den Göttern nicht nur Ehebrüche andichte, sondern auch glaube, daß selbst Zank, Haß, Diebstahl und Frevelthat ihre Gottheiten haben." Daß der Cult dem Glauben entsprochen habe, ist bekannt, und Plinius stellt die Frage, „ob es dem menschlichen Geschlechte zuträglicher sei, wenn Einige die Götter gar nicht, Andere sie auf eine schändliche Art verehren." Auf diese Vergötterung des Lasters kommt Lactantius de falsa religione c. 20 unter Anführung einer sonst verloren gegangenen Stelle des Cicero zu sprechen, in der es als ein großer und kühner Entschluß hervorgehoben wird, daß Griechenland den Cupido und Amor an den Gymnasien als Götterbilder aufgestellt habe. Lactantius fügt sofort bei: **Non enim illud magnum, aut omnino consilium dicendum fuit, sed impudicorum homi-**

---

1) Hiob 38, 2—12. Die erhabenen, von Menschen nicht zu beantwortenden Fragen gehen bis zum Ende des Kapitels und setzen sich noch im folgenden fort.

num perdita et deplorata nequitia, qui liberos suos, quos erudire ad honesta deberent, prostituerunt libidini juventutis: a quibus flagitiorum deos, et in illis potissimum locis, ubi nuda corpora corruptorum luminibus patent; et in illa coli aetate voluerunt, quae semplex et improvida prius irretiri, et in laqueos potest cadere, quam cavere. Quid mirum, si ab hac gente universa flagitia manarunt, apud quam *ipsa vitia religiosa sunt*, eaque non modo non vitantur, verum etiam coluntur? Et ideo huic sententiae, tanquam Graecos prudentia vinceret, adjecit: *Virtutes* enim *oportere, non vitia consecrari* .... Haec enim semper excusatio est eorum, qui *mala sua* pro *diis* habent. Was nun die sich entschuldigende Berufung bei Vollbringung der Laster angeht, so ist bekannt, wie bei Terentius ein Jüngling, der im Begriffe steht, Unzucht zu treiben, beim Anblicke eines unzüchtigen Gemäldes, das zu seinem Gegenstand den Jupiter und die Danae hat, „sich freute, zu sehen, daß ein Gott schon früher gethan, was er thun wollte“ (*Terent.* Eunuch. Act. 3. Scen. 5. v. 34). Bei Ovidius entschuldigt sich die in sündhafter Liebe zu ihrem Bruder Caunus entbrannte Byblis mit dem Beispiel, welches die Götter in der Blutschande gegeben haben (Metamorph. l. IX. v. 789). Bei Athenäus treffen wir eine Stelle, in der das wollüstige Streben nicht getadelt wird, „da dieß ja auch die Götter gethan. Hat doch unter den Göttinnen Aurora den Kephalos und Kleitos, Demeter den Jasion, Aphrodite den Anchises und Aeneas wegen ihrer Schönheit entführt“ (Athen. Deipnos. l. XIII. c. 20). Meleager hält seine widernatürliche Knabenliebe für gerechtfertigt, da ja Zeus den Ganymed, Apollo den Kyparissos und Kinyras, Poseidon den Pelops entführt habe (Meleagri Epigrammata. epigr. 10. 14. 40). Wenn Martial von seiner Frau wegen Knabenliebe getadelt wird, entgegnet er ihr einfach nur, daß sie mit der Juno gleiches Schicksal habe, die dem Jupiter oftmals dasselbe vorgeworfen (Martial. Epigr. l. XI. epigr. 44). Zeus ist Sohn und Buhle der Demeter; Vater und Schänder der Proserpina (*Clem. Alex.* Protrept. c. 2). Erklärlich ist es nun wohl, wie unter die Götter selbst Huren (*Euseb.* praepar. evang. II. 3. *Lactant.* I. 20) und geschändete Knaben (*Euseb.* praepar. evang. II. 6) aufgenommen werden konnten; auch das Empörendste fällt nicht mehr auf, wie dieß, daß die Ausübung der Wollust im Tempel Statt fand und als Götterdienst geachtet wurde: zur Ehre des Gottes mußten Jungfrauen dem Gotte ihre Tugend Preis geben: so in Aegypten und Lykien (*Herodot.* I. 181. 182); es war ferner gesetzlich, daß wenigstens Einmal in ihrem Leben eine Frau mit einem Fremden Unzucht treibe: so in Babylon (*Herodot.* I. 199). Derselbe schändliche Gebrauch bestand für die Jungfrauen in Cypern (*Justin.* hist. XVIII. 5), auf dem Berge Eryx in Sicilien (*Strab.* VI. 2) und im Tempel der Aphrodite zu Korinth. Es wird keine Verwunderung erregen, wenn der sittliche Geist, der im Heidenthum noch vorhanden war, sich hierüber empört fand. Das empörte Gefühl drückt Antisthenes aus, wenn er sagt: „Könnte ich nur die Aphrodite erjagen, mit dem Wurfspieß wollte ich sie durchboren, so viele ehrbare und vortreffliche Frauen hat sie zum Falle gebracht“ (*Theodoret.* de graecar. affect. curat. disput. III. tom. IV. oper. p. 774). Allerdings fehlt es nicht an solchen, welche den ärgerlichen Fabeln eine physikalische oder ethische Bedeutung zu geben sich bemühten, wie Plutarch, der sagt: „Wären sie (die unzüchtigen Mythen) buchstäblich zu nehmen, so müßte man vor dem Munde, der solches sagt, ausspeien und ihn verfluchen“ (de Iside c. 26). Und Seneca setzt hinzu: „Bei dem Glauben an solche Götter müßte den Menschen die Schaam vor der Sünde genommen werden“ (de vit. beat. c. 26). Allein Dionys von Halikarnaß

erwiedert hinsichtlich jener Erklärungen: „Ich weiß zwar, daß Viele die griechischen unzüchtigen Fabeln dadurch entschuldigen, daß sie allegorisch sind.... Dagegen pflegt der große unphilosophische Haufe jene Erzählungen eher im schlechten Sinne zu verstehen, und Eines von Beiden zu erfahren, entweder die Götter zu verachten, als welche sich in dem größten Unflath herumwälzen, oder sich selber auch des Abscheulichsten und Verworfensten nicht zu enthalten, wenn sie sehen, daß dasselbe auch die Götter thun" (*Dionys. Hal.* Antiquit. Rom. II. 69). Nur als nothwendige Folge hieraus ist anzusehen, was Seneca de ira II. 8 über seine Zeit sage: „Alles ist voll von Schandthaten und Lastern; es wird zu viel gefrevelt, als daß es durch Einschränkung besser werden könnte. Man überbietet sich wie in einem ungeheuern Wettkampfe von Bosheit; täglich ist die Lust zu freveln größer und die Scheu geringer. Die Zügellosigkeit wirft ihre Gelüste hin, wo sie will. Und bereits halten sich die Schandthaten nicht mehr heimlich, sie treten vor Jedermanns Augen auf, und die Schlechtigkeit ist so öffentlich geworden und hat sich in eines Jeden Brust so gewaltig gemacht, daß die Unschuld nicht etwa nur eine Seltenheit geworden, sondern gar nicht mehr zu finden ist.... Als rühmlich sieht man an, was eine Schandthat ist: Entführungen und Schändungen; selbst in dem Antlitz vergreift sich die Wollust." — Die Schilderungen christlicher Schriftsteller sind hinter denen der heidnischen nicht zurückgeblieben. So sagt Minucius Felix im Octavius c. 22: „Wozu soll ich den ertappten Ehebruch des Mars und der Venus nennen? und Jupiters vom Himmel geheiligte Schandthat gegen Ganymed? Das Alles wird zu dem Zweck erzählt, damit den Lastern der Menschen eine gewisse Stütze untergelegt werde. Durch diese und ähnliche Truggebilde und Lügen werden die Gemüther der Knaben verdorben; und während dieselben Mährchen tief bei ihnen wurzeln, wachsen sie bis zur Kraft des hohen Alters heran, und werden bei demselben Wahn unglückliche Greise." — Er fährt c. 31 fort: Jus est apud Persas misceri cum matribus; Aegyptiis et Atheniensibus cum sororibus legitima connubia; memoriae et tragoediae vestrae incestis gloriantur, quas vos libenter et legitis et auditis; sic et deos colitis incestos, cum matre, cum filia, cum sorore conjunctos. Merito igitur incestum penes vos saepe deprehenditur, semper admittitur. — Auch Athanasius umgeht dieses Idol der dichtenden Lüge in seiner Schrift an die Heiden nicht, indem er n. 11 und 13 sagt: „Da also nach dem Zeugnisse der Schrift die Erfindung von Idolen bei den Menschen so den Anfang genommen hatte und vor sich gegangen, so ist es Zeit, daß ich dir die Widerlegung derselben gebe. Will Jemand von den bei ihnen sogenannten Göttern, um zuerst mit diesen zu beginnen, die Thaten erwägen, so wird er finden, daß sie nicht allein keine Götter sind, sondern sogar die schändlichsten unter den Menschen gewesen sind. Denn was, was ist es, bei den Dichtern die Buhlschaften und Ausschweifungen des Jupiters zu sehen? Was ist es, von ihm zu hören, daß er den Ganymedes raubte, und heimliche Ehebrüche verübte.... Daß er als ein Sklave der Wollust Weibern diene, und ihretwegen in vernunftlose vierfüßige Thiere und in Vogelgestalten mit Gefahr sich verwandle? Denn, um aus Vielem nur Weniges der Menge wegen zu erwähnen, wer soll, wenn er dessen Verbrechen und Schändungen betrachtet, die er sich an der Semele, Leda, Alkmene, Diana, Latona, Maja, Europa, Danae und Antiope erlaubte, oder wer soll, wenn er dessen vermessene Behandlung seiner Schwester sieht, daß er sie nämlich zur Schwester und Gemahlin hatte, denselben nicht verachten? Denn er hat nicht nur Ehebrüche begangen, sondern auch die im Ehebruch Erzeugten unter die Götter versetzt, und den Vorwand der Vergötterung zum Deckmantel seiner

Schlechtigkeit mißbraucht; unter diesen sind Dionysos, Herakles, die Dioscuren, Hermes, Perseus und Soteria." „Hieraus entstanden nun für die Menschen Uebel in Menge. Denn als sie sahen, daß ihre Götzen an Solchem Vergnügen fanden, ahmten sie sogleich selbst ihre Götter in solchen Schandthaten nach, ja sie hielten die Nachahmung ihrer Beispiele, wie sie glaubten, für ein besonderes Verdienst. Daher schauderten die Menschen nicht zurück vor allen Ausschweifungen, denn fast eine jede Stadt ist voll von Ausschweifungen jeder Art in Folge der Aehnlichkeit der Sitten ihrer Götter.... Von Jupiter haben sie die Knabenschändung und den Ehebruch, von der Venus die Hurerei, von der Rhea die Schwelgerei, von dem Mars das Morden und von Anderen Anderes gelernt." A. a. O. n. 25. 26.

Siebente Gestalt. Unter dieser begreifen wir das falsche Judenthum. Unter dem falschen Judenthum selbst aber verstehen wir alle jene, bald mehr bald weniger systematisch ausgebildeten theoretischen und praktischen Lehrsätze, so wie jene Lebensformen, die nicht aus der alttestamentlichen Offenbarung, sondern entweder aus heidnischen Vorstellungen oder subjectiven Ansichten einzelner Juden heraus, und zwar im Widerspruche mit der positiven Offenbarung, sich entwickelt haben. Deren gibt es mehrere. Die erste Form ist die Abgötterei, die Apostasie, der Abfall vom wahren lebendigen Gott und die religiöse Verehrung der von der unter der Herrschaft der Sünde und der Lüge stehenden Phantasie erzeugten Idole, — der Götzendienst. In und mit dem Geschenke positiver Offenbarung erhielt der Jude auch die Aufgabe, nicht nur die Offenbarung für sich selber festzuhalten, sondern auch nach Außen zu verbreiten, zu beschützen und zu vertheidigen. Er war angewiesen, nicht nur jeder Verbindung mit abgöttischen Völkern sich zu enthalten, [1] sondern auch auf Feldzügen die Götzenbilder, wo er sie traf, zu zerstören, [2] und keine Götzendiener im eigenen Lande zu dulden. [3] Eben so ward auf den Abfall des Einzelnen die Strafe der Steinigung gesetzt [4] und dem ganzen Volke für den Fall der Apostasie Zerstreuung unter die Völker und Vertilgung des nationalen Lebens angedroht. [5] Statt nun der von Gott empfangenen großen und würdigen Bestimmung zu entsprechen, ergaben die Juden beinahe in allen Zeiten ihrer Geschichte sich selber der Abgötterei. Wenn Josephus [6]

[1] 2 Mos. 23, 32. 34, 15 f. 5 Mos. 7, 1 ff.

[2] 2 Mos. 23, 24. 34, 13. 5 Mos. 7, 5. 25. 12, 2 f. 1 Chron. 14, 12. 1 Makk. 10, 84.

[3] 2 Mos. 23, 33. 5 Mos. 20, 17.

[4] 2 Mos. 22, 20. 5 Mos. 17, 2 ff. 6, 14. 7, 16. 8, 19. 13, 2 ff.

[5] 5 Mos. 6, 15. 8, 19. 11, 16 f. 28, 15 ff. 30, 17 f. 31, 16 f. Jos. 13, 16. 1 Kön. 9, 6 f.

[6] De bello judaico l. VI. c. 3. n. 3.

bemerkt: „Die jüdische Nation hat sich bekanntlich über die ganze Erde überall hin unter die Eingebornen zerstreut;" so können wir hinzufügen: sie hat sich auch überall, wohin sie kam, in die religiösen Irrthümer und in das Idolwesen der Völker getheilt. So gaben sich schon im patriarchalischen Zeitalter Hebräer dem Bilderdienst hin; [1]) in Aegypten huldigten sie dem ägyptischen Unwesen; [2]) in der Wüste beteten sie das goldene Kalb an [3]); am Ende der Wanderschaft verfielen sie dem Dienste des moabitischen Götzen Baal Peor; [4]) nach dem Tode Josua's dem der phönizischen und syrischen Gottheiten Baal und der Astarte; [5]) unter Salomon und durch ihn dem Culte seiner ausländischen Weiber; [6]) nach Salomons Tode, und zwar nach der Trennung des Reichs, in Israel, wo der Götzendienst herrschend blieb, dem verschiedener ausländischer Gottheiten, besonders des phönizischen Baal, [7]) in Juda unter den Königen Joram, [8]) Achas, der dem Moloch einen Sohn opferte [9]) und Manasse der dem Baal diente, [10]) bis zum Exil hin; [11]) die besonders verehrten Götter waren zu dieser Zeit Baal, Moloch, Adonis und Astarte, überhaupt die der Phönizier, Syrer, Philister, Kanaaniter, Babylonier. Mit der Abgötterei verband sich Zauberei, falsche Weissagung und falsches Prophetenthum. [12]) Wird das Verhältniß des Frommen zu Gott eine g e i s t i g e E h e genannt; [13]) so ist der Abfall durch Abgötterei E h e b r u c h und H u r e r e i. [14]) An sich aber ist die Abgötterei gleich dem, woraus sie stammt, T h o r h e i t, F i n s t e r n i ß, L ü g e, i n n e r e E i t e l k e i t,

---

1) 1 Mos. 31, 19. 35, 2 ff.
2) Josua 24, 14. vgl. Ezech. 20, 7. 23, 3.
3) 2 Mos. 32, 1—6.
4) 4 Mos. 25, 2. 3. vgl. 9, 10.
5) Richt. 2, 11 f. 3, 5—7. 6, 1. 10. 8, 33. 9, 4. 10, 6. 1 Sam. 7, 3. 4.
6) 1 Kön. 11.
7) 1 Kön. 12, 28 f. 16, 31. 2 Kön. 17, 7. 10. 12. 16 f. 29—34. 12, 12.
8) 2 Kön. 8, 18. 27.
9) 2 Kön. 16, 3.
10) 2 Kön. 21, 3.
11) Zephan. 1, 4. Jer. 2, 20 ff. 3, 6 ff, 19, 5. 13. Ezech. 8, 14. 16, 27—29. 23, 39.
12) 2 Kön. 23, 34. Jer. 29, 8. Ezech. 13, 7 ff. 21, 26 ff. Hos. 9, 7 f. Zach. 10, 2. Mich. 5, 12.
13) Im Hohenlied oftmals; ferner Jes. 50, 1. 62, 4. 5. Jer. 3, 22. Ezech. 16, 7. 8. Hos. 2, 20. vgl. Matth. 9, 15 ff. 25, 5. Mark. 2, 19. 2 Kor. 11, 2. Offenb. 19, 7 f. 21, 2. 9.
14) Richt. 2, 17. 1 Chron. 5, 25. Jes. 1, 21. 57, 3—4. Jer. 3, 1. Ezech. 23, 3. Hos. 1, 2. 4, 12. Nah. 3, 4. Offenb. 2, 14. 17, 20.

Wesenlosigkeit und Nichtigkeit.[1]) Eine zweite Form des falschen Judenthums ist jener Antinomismus, der, das Göttliche in die Gemeinde verlegend, jede aus äußerer, positiver Offenbarung kommende und durch göttliche Gesandte vermittelte gesetzliche und religiös-priesterliche Ordnung verwirft, um alles Gesetz und jede Ordnung von sich selber ausgehen zu lassen. Diese alttestamentliche Häresie kam in der Empörung der Rotte des Korah, Dathan und Abiram zur Erscheinung, nach der Stelle: „Sie versammelten sich wider Moses und Aaron, und sprachen zu ihnen: Lasset es genug sein! Die ganze Gemeinde, sie Alle sind heilig, und Jehovah ist in ihnen; warum erhebet ihr euch über die Gemeinde Jehovahs?"[2]) Wenn der heidnisch-griechische Antinomismus die Gottheit an sich, und darum auch als die gesetzgebende geläugnet hat;[3]) so setzt die antinomistisch-jüdische Rotte die Gemeinde und Jehovah im pantheistischen Sinne identisch: Gott ist mit seinem Willen und seiner Macht allein nur in der Gemeinde, nicht außer ihr: was er als Gesetzgeber und Herrscher ist, das ist er in und durch die Gemeinde. Da er aber lediglich nur in ihr ist, und nicht außer ihr; so offenbart und vollbringt er auch Alles allein nur und darum unmittelbar in und durch die Gemeinde, und bedient sich hiezu nicht erst des Moses als eines äußern Organs, welches darum als etwas Nichtnothwendiges, Störendes und Unzulässiges abzuweisen ist. Die Gemeinde ist ihr eigener Gesetzgeber und ihre eigene Obrigkeit. Was von Moses gilt, gilt auch von Aaron. Gott vermittelt die Heiligkeit des Volkes nicht durch ein äußeres priesterliches Organ, sondern, da in der Gemeinde Gott ist, so ist sie an sich selbst schon das Heilige, und besteht naturgemäß aus lauter Heiligen: wir haben hier Heilige vor uns, die es von Natur, nach ihrer Substanz sind, und es nicht erst zu werden nothwendig haben durch Vermittlung und durch einen Proceß. Dieser die Gottheit und das Volk identificirende pantheistische Antinomismus hat sich in späteren Zeiten an vielen Orten

---

1) Weish. 12, 23—27. 13, 1—5. 10—10. 14, 12—31. 15, 4—11. 14—19. Jos. 40, 18—20. 41, 23. 24. 44, 9—20. 46, 5—8. Jer. 2, 11. 13. 27. 28. 10, 3—5. 14, 15. Baruch 6, 7. 9—72. Habak. 2, 18. 19. Ps. 95, 5. 96, 7. 105, 20. 113, 12—16. 134, 16—18. 1 Kor. 8, 4: Wir wissen, daß der Götze in der Welt nichts ist. Vgl. 1 Kor. 8, 7. 10, 19. Gal. 4, 8: Damals freilich, da ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr denen, die von Natur nicht Gott sind.

2) 4 Mos. 16, 3.

3) Nähere Darstellung in unsern: Grundfragen der Gegenwart S. 209 bis 212 und sonst.

sehr oft wiederholt. Eine dritte Form des falschen Judenthums ist der Essäismus. Zwei Vorstellungen sind es, durch die er sich selber an das Heidenthum knüpft. Die erste ist die vom Fatum. „Die Essäer behaupteten, es beruhe Alles auf dem Fatum, und es könne dem Menschen nichts widerfahren, als bloß dasjenige, was das unvermeidliche Schicksal mit sich bringe.“ [1] Die andere ist die von der Präexistenz des Geistes. Es ist die Ansicht: „Die Seelen seien aus der Höhe des reinen Aethers herabgestiegen und in die Leiber als in Gefängnisse gesperrt worden, gleichsam durch einen natürlichen Reiz dazu gezogen. Wenn sie aber aus den Banden des Fleisches, als aus einer langwierigen Knechtschaft erlöst und befreit werden, so erfreuen sie sich und fahren in die Höhe.“ [2] Als vierte Form des falschen Judenthums stellt sich der Sadducäismus hin. Dieser läßt die Seele mit dem Leibe sterben, läugnet darum auch Auferstehung nach dem Tode und Lohn und Strafe in einem andern Leben. [3] Da sich der materialistische Sadducäismus den Geist ohne Leib nicht vorstellen kann, läugnet er consequent die Engelwelt. [4] Die fünfte Form des falschen Judenthums ist der Pharisäismus. Wenn Josephus der pharisäischen Secte neben der sadducäischen zuerst unter dem Hohenpriester Jonathan, d. i. ungefähr 159—144 v. Chr. gedenkt; [5] so mag doch die damals schon wirklich existirende Secte vielleicht eine lange Zeit ihrer Entwicklung hinter sich liegen haben. Diese Entwicklung haben wir uns aber als einen stetigen Abfall vom Geist zum Buchstaben, vom heiligen Ernst zur leichtfertigen Willkühr, von der Idee zu wesenlosen Begriffsspielen, von der göttlichen Wahrheit zu menschlichem Witz und Aberwitz, vom göttlichen Gesetz zu menschlichen Satzungen zu denken. Durch diesen Abfall stellte sich allmälig ein großer, gewaltiger Widerspruch zwischen dem Hebräismus und dem pharisäischen Judenthum heraus. Die mit der Zeit sich mehrenden menschlichen Satzungen wurden von den Pharisäern mit Traditionen, die selbst wieder nur menschliches Ansehen haben

1) *Flav. Joseph.* Antiqq. l. XIII. c. 5. n. 9.

2) *Fl. Joseph.* de bello Judaic. l. II. c. 8. n. 11.

3) Matth. 22, 23 f. Mark. 12, 18 f. Luk. 20, 27 f. *Fl. Joseph.* Antiqq. XVIII. 1. 4: *Σαδδυκαιοις τας ψυχας ὁ λογος συναφανιζει τοις σωμασι.* De bello Judaic. II. 8, 14: *ψυχης την διαμονην και τας καθ᾽ ἁδου τιμωριας και τιμας ἀναιρουσι.* *Tanchum* f. 3, 1: Sadducaei negant dicuntque: Deficit nubes atque abit: sic descendens in sepulchrum non redit. Vgl. Mischna Berach. IX. 5.

4) Apostelg. 23, 8.

5) *Jos.* Antiqq. XIII. 5, 9.

konnten, identisch genommen und dem Volke ganz in jener Geltung zur Nachachtung hingegeben, die das Göttliche hatte.[1] Sie bezogen sich auf das bürgerliche Recht und auf die religiösen Ceremonien, und waren aus den verschiedenen Auslegungen des mosaischen Gesetzes durch die Lehrer desselben entstanden. Jenen bedeutenden Widerspruch zwischen dem Göttlichen und pharisäisch Menschlichen hebt nicht nur Christus mehrmals hervor, sondern er bezeichnet das Pharisäische auch als das, was auf factische Negation, Entkräftung und Aufhebung des Göttlichen ausgehe: „Warum übertretet ihr das Gesetz Gottes um eurer Satzungen willen?“[2] „Ihr entkräftet das Gesetz Gottes durch eure Satzungen.“[3] „Ihre Lehren sind nur Menschenlehren und Menschengebote.“[4] Der besondere Charakter der Secte war Scheinheiligkeit und Heuchelei.[5] Der Pharisäismus konnte im Judenthume nur eine verkehrte Bewegung hervorrufen. Denn statt, wie das Gesetz und die Propheten, zu Christus zu führen, führte es vom Ziele des ganzen alten Testaments hinweg. Die Verfolgung Christi und seiner Sache war eine nothwendige Folge des pharisäischen Princips.[6] Die sechste Form des falschen Judenthums ist der talmudische Rabbinismus mit der Kabbala. Die Kluft, welche der Pharisäismus zwischen dem positiven Judenthum und sich selbst durch menschliche Satzungen öffnete, wurde durch den talmudischen Rabbinismus, in welchem der Pharisäismus sich fortsetzte, immer mehr erweitert. Wollen wir auch zugestehen, daß im Talmud mancher schöne, erhebende Gedanke, manches erhabene und ergreifende Gebet vorkommt; so ist doch wiederum nicht zu läugnen, daß ein sehr großer Theil desselben mit unwürdigen Vorstellungen, abenteuerlichen Meinungen, Spielereien, Kleinigkeiten, Witz und Aberwitz dermaßen angefüllt, daß es schlechthin unmöglich ist, auch nur noch eine ganz schwache Spur von Zusammenhang zwischen der Jehovahlehre und dem Rabbinismus zu finden, woraus sofort die Unangemessenheit der Berufung auf jene hervorgeht, die bis zum Lächerlichen in dem gewöhnlichen Ausdrucke der Rabbinen sich steigert: Denn es steht geschrieben. Der Rabbinismus dichtete eine neue Bibel. Und dennoch schreibt das talmudisch-rabbinische

1) *Joseph.* Antiqq. XIII. 10, 6. Gorionid. IV. 6.
2) Matth. 15, 3.
3) Matth. 15, 6.
4) Matth. 15, 9.
5) Matth. 15, 7. 8. 23, 13 ff. Luk. 11, 44. Joh. 8, 7.
6) Matth. 9, 11. 34. 12, 14. 15, 1. 12. 19, 3. 22, 15. 34. Luk. 5, 21. 7, 49. 11, 38. 53. 54. 15, 2. Joh. 7, 32. 47. 9, 16. 11, 46. 47. 12, 42. 18, 3.

Judenthum vor: „Alles, was unsere Rabbinen rühmlichen Andenkens in den Medraschoth und Haggadoth gesagt haben, sind wir schuldig, eben so zu glauben, wie das Gesetz unseres Lehrers Moses, auf welchem der Friede ruhe, und wenn auch darin etwas gefunden wird, was uns widernatürlich und übertrieben scheint, so müssen wir Solches unseren geringen Einsichten und nicht ihren Lehren zuschreiben.“ [1]) Wir wollen aus der talmudisch-rabbinischen Lehre nur einige Bestimmungen ausheben, nach welchen sich die übrigen von selbst ermessen lassen. Die erste geht dahin, die Größe Gottes räumlich und mechanisch begreifen zu lassen. [2]) Die zweite Bestimmung geht auf die in Stunden eingetheilte Beschäftigung Gottes. [3]) Eine dritte Bestimmung läßt Gott nicht nur in der Bibel und im Talmud studiren, sondern sie läßt ihn auch Schulen besuchen, mit den Rabbinen disputiren, und selbst von diesen im Streite überwunden werden. [4]) Nach einer vierten bricht Gott in unwürdige

---

1) Menorat hammaor.

2) Rabbi Ismael versucht nach einer Offenbarung, die er von Metatron erhalten haben will, die Größe Gottes räumlich in folgender Angabe zu bestimmen: Von dem Sitze der Herrlichkeit Gottes seien aufwärts 11,800,000 Meilen, und abwärts eben so viele: die ganze Höhe Gottes betrage 2,360,000,000 Meilen: vom rechten bis zum linken Arm seien 770,000, vom rechten bis zum linken Augapfel 3000 Meilen, der Hirnschädel 30,000 Meilen lang und gerade so viel breit. Auf seinem Haupte glänzen 600,000 Kronen, nach der Zahl der 600,000 Israeliten, die aus Aegypten zogen: siehe Schröder: Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums. S. 370.

3) Diese Beschäftigung Gottes angehend, bestimmt sich Rabbi Juda nach Raff dahin, daß Gott von den zwölf Stunden des Tages die drei ersten zum Studium im Gesetze, die drei nächsten zum Gericht über die Welt, die drei folgenden zur Ernährung der Wesen, und die drei letzten dem Spiele mit Leviathan (nach Ps. 104, 26) verwende, die Nacht aber (nach Ps. 68, 18) auf einem Cherub die Welten, an der Zahl 18,000, durchreise. Von Rabbi Judah weicht Rabbi Achah darin ab, daß er Gott die drei letzten Stunden des Tages seit der Zerstörung des Tempels mit dem Unterricht der Kinder zubringen läßt (nach Jes. 28, 9), denn seit dieser Zeit sei ihm nach Jes. 42, 14 alles Spiel und jeder Scherz vergangen.

4) In der chaldäischen Paraphrase des Hohenliedes wird von Gott verlangt, am Tage die Bücher des Gesetzes und der Propheten, des Nachts aber die Mischnah zu studiren. Das Buch Jalkut chaddasch spricht von zwei Akademien im Himmel, einer höhern und einer niedern. In der untern wird gestritten, in der höhern besteht kein Streit. Das Buch Bereschith Rabba läßt Gott dieselben täglich besuchen. Als einst in der niedern Akademie über den Aussatz gestritten wurde, und Gott seine Entscheidung gegeben hatte, begnügte sich die ganze Akademie mit dieser Entscheidung nicht, sondern man beschloß, den noch auf der Erde lebenden Rabbi Bar Nachmeni zur endgültigen Entscheidung durch den Todesengel in die himmlische Akademie abholen zu lassen, was auch geschah. So

Selbstanklage über seine eigenen Handlungen und Zulassungen aus. [1]) Einer fünften gemäß soll es einen Engel unter dem Namen Mi geben, der Gott von jenen Eidschwüren losspricht, die gethan zu haben ihn reut. [2]) Fassen wir uns über Anderes, so bezeichnend es auch für das talmudische Judenthum sein mag, kurz. Wir rechnen unter Anderm dahin die Bestimmungen: daß die Israeliten für Gott ein Sündopfer haben darbringen

---

in Baba mezia, Seder 4. Tract. 2. Dieser nämliche talmudische Tractat führt noch einen andern Streit der himmlischen Akademie an, deren Gegenstand die Form eines Ofens war. Als sich in demselben Rabbi Eleasar nach langen Kämpfen mit der Akademie auf den Ausspruch des Himmels berief, und die himmlische Stimme ihm beistimmte, begnügte sich Rabbi Josua mit dem göttlichen Ausspruch nicht, sondern erklärte: das Gesetz ist nicht mehr im Himmel, denn es ist uns auf dem Berge Sinai übergeben worden; auch achten wir die himmlische Stimme schon deßwegen nicht, da Gott selbst in seinem Gesetze (2 Mos. 23, 2) geschrieben, man müsse im Urtheile der Menge folgen. Darauf soll Gott dem Propheten Elias gesagt haben: „Meine Kinder haben mich überwunden! Meine Kinder haben mich überwunden!

1) Nach dem Tractat Berachot, Sed. 1. Tract. 1 sitzt Gott der Herr in einer jeden der drei Nachtwachen, klagt und schreit wie ein brüllender Löwe, indem er spricht: Wehe, daß ich mein Haus habe verwüsten, meinen Tempel verbrennen und meine Kinder unter die Völker der Welt habe gefangen wegführen lassen, nach Jer. 25, 30. Vgl. Schröder a. a. O. S. 375. Das Buch Rabbath fügt hinzu: Als dieß geschehen (als der Tempel verbrannt war), klagte Gott: Ich habe nun keine Wohnung mehr auf Erden; ich muß derselben nun meine Schechina entziehen, und mich hinauf auf meinen ersten Platz begeben (nach Hos. 5, 15). Zur selben Zeit fing Gott an zu weinen und sprach: Wehe mir! was habe ich gethan! Ich hatte um Israels Willen meine Schechina drunten wohnen lassen, und nun muß ich sie wieder an ihren ersten Ort zurückrufen, und werde ein Gelächter und ein Spott der Heiden werden. — Mit solchen Gedanken trägt sich das talmudisch-rabbinische Judenthum viel und oft herum; beständig wirft es auf indirecte Weise Gott vor, daß er die Zerstörung der Stadt und des Tempels zugelassen habe. So in Jalkut schimmoni, wo Gott zu den Propheten, die sämmtlich gekommen waren, ihn wegen der Zerstörung Jerusalems zu trösten, unter Anderm sagt: Es geziemt sich auch nicht, daß ihr (der Stadt Jerusalem, die kurz zuvor den Trost der Propheten abgewiesen hatte), Jemand Anders Trost zusprecht als ich, weil ich die Gerechtigkeit überschritten habe. Ich habe in meinem Gesetze (5 Mos. 15, 19) befohlen: du sollst nicht ackern mit dem Erstgebornen deines Ochsen, und gleichwohl habe ich meinem Sohne das Joch des Königs von Babel aufgelegt (Jer. 27, 12), da er doch mein Erstgeborner ist, wofür ich ihn (2 Mos. 4, 27) ausdrücklich erklärt habe. Also habe ich wider das Gesetz gehandelt. Ich habe (3 Mos. 19, 17) geboten: Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen und gleichwohl habe ich selbst das Volk Israel gehaßt, folglich habe ich Unrecht gethan. Vgl. Schröder a. a. O. S. 377. Das Buch Jalkut schimmoni legt Gott noch mehrere Ungerechtigkeiten bei.

2) Amuda Schiva.

müssen, weil er den Mond gegen die Sonne zu klein geschaffen, [1]) — daß Gott dem Menschen neben der guten auch eine böse Natur eingeschaffen habe, [2]) — daß diese böse Natur den Menschen so beherrsche, daß er sich zur Sünde gezwungen sehe, [3]) — daß Gott dem Adam zuerst die böse Liliß zum Weibe gegeben, die jedoch mit dem Manne vollkommene Gleichheit wollte, und, weil sie dieselbe nicht erhielt, denselben verließ, um als Nachtgeist die neugeborenen Kinder umzubringen. [4]) Der talmudische Rabbinismus lehrte ferner die Seelenwanderung, und zwar zuerst die einfache Seelenwanderung (Gilgul), wonach die Seele nach dem Tode des Leibes in andere Leiber, auch in Thiere, fährt, sodann aber den Ibbur, wonach im Leibe eines einzigen Menschen mehrere abgeschiedene Seelen zugleich wohnen: so seien in Samuel auch die Seelen von Moses und Aaron gewesen. [5]) Vom Messias lehren die Rabbinen, daß er von den unter den Christen wohnenden Juden abstammen, und nach seiner Erscheinung die ganze Christenheit (Edom) zerstören werde. Nach dem Buche Tischbi ist die Seele des ersten Menschen in den König David gefahren, und wird später in den Leib des Messias übergehen. — Wir haben oben an den talmudischen Rabbinismus die Kabbala (Kabbalah) geknüpft, diese aber anderwärts ihren Grundzügen nach als vom Pantheismus durchzogen dargestellt. [6]) Wir finden im Talmud mehrere Spuren davon, daß sich Elemente der heidnischen Kosmogonie in die jüdischen Vorstellungen eingeschlichen haben. So läßt Rabbi Jehuda Ben Pasi die Welt aus Wasser entstehen, das sich zu Eis verdichtet habe, daraus sofort die Erde gebildet worden sei. [7]) Allerdings erfuhr diese Vorstellung eine kritische Zurückweisung in demselben Buche; [8]) allein die kosmogonischen Fragen im heidnischen Sinne zogen

---

1) Jalkut schimmoni.

2) Tract. Berachot. mit Berufung auf 1 Mos. 2, 1. Die Stellen Mich. 4, 6. Jerem. 18, 6. Ezech. 10, 19 werden hier so verstanden: An diesem Tage, spricht der Herr, will ich einsammeln, die ich böse gemacht habe. In Jalkut schimmoni kehrt der Gedanke von der anerschaffenen bösen Natur wieder in der Bemerkung: Vier Dinge geschaffen zu haben, bereue Gott: die Chaldäer, die Ismaeliten, das jüdische Exil und die böse Natur (Jezer horra).

3) Zeror hammor.

4) Ben Sirah.

5) Assara Mamaroth.

6) Siehe uns. Philosophie des Christenthums I. 515—519.

7) Chaggia Jerus. II.

8) Es heißt nämlich Chaggia Jerus. II.: „Wer die Lehre aufstellt, die Welt sei in ihrem Urstande Wasser gewesen, der verletzt die richtige Vorstellung von Gott;"

sich fort, und wenn sie auch, wie von Rabbi Gamaliel, dahin beantwortet wurden, die Hyle sei, wie alles Andere, von Gott geschaffen worden; [1]) so wurde doch von Anderen wiederum die heidnische Lehre vom hylischen Weltprincip angenommen und festgehalten. [2]) Das Vorhandensein heidnischer Elemente in der spätern jüdischen Religionsphilosophie können selbst die den Talmud apologetisirenden Rabbinen nicht in Abrede stellen. [3]) Wir sehen hier davon ab, eine Parallele zwischen dem talmudisch-rabbinisch-kabbalistischen Judenthum und dem Gnosticismus zu ziehen, wobei das Judenthum in Achar selbst bis zum gnostischen Antinomismus sich hinaufgesteigert hat, [4]) und wenden uns vorerst zu einem Buche, das man als Quelle der Kabbala zu betrachten gewohnt ist, zum Buche Jezira. Man hat selbst jüdischerseits von ihm ausgesagt: „es

---

vgl. die interessante Schrift: Gnosticismus und Judenthum, von Dr. Hirsch Grätz. S. 30.

1) Genesis Rabba I.

2) So von Bar-Kappara, der Genesis Rabba I. sagt: „Würden wir es nicht geschrieben finden, man dürfte es kaum aussprechen! Gott schuf im Anfang Himmel und Erde. Aus welchem Stoff? Der zweite Vers antwortet hierauf: „Die Erde ward aus der Leere und Formlosigkeit," d. i. aus der Hyle.

3) So gesteht D. H. Joël in seiner Schrift: die Religionsphilosophie des Sohar S. 167—169 zu: „Die Anklänge an die Lehre von einem Urstoffe lassen sich schon im Talmud erkennen, noch mehr aber haben sich spätere Religionsphilosophen damit beschäftigt. Während Einige ein solches Urprincip mit dem Mosaismus nicht für unvereinbar halten, wenn sie auch der Schöpfung aus dem absoluten Nichts den Vorzug einräumen (Cosri Th. I. 5. 67; More Nebuchim Th. 2. Cap. 6; Ikarim Th. I. Cap. 23), sind Andere geradezu dagegen, noch Andere ebenso dafür. Unter diesen Letzteren nähern sich Einige der griechischen Hyle in so fern, als sie ein materielles Princip statuiren" („Ibn Esra, R. Levi Ben Gerschom. Letzterer ist 17 C. des Milchamot geradezu für die Hyle)."

4) Diesen Parallelismus hat mit viel Glück Dr. Hirsch Grätz in seinem „Gnosticismus und Judenthum" aufgestellt. Gegen das Ende seiner Schrift bemerkt er, auf das Ganze zurückblickend, S. 131: „Unser Pensum ist hiermit zu Ende; der Nachweis ist geschehen, daß das Judenthum der mischnaitischen Epoche, aus sich selbst, aus dem Verhältniß zum Inhalt seiner Lehre, zur Reflexion geweckt, empfänglich gemacht zur Aufnahme und Würdigung metaphysischer Elemente, gerade zuerst auf die in seiner Umgebung verbreitete Gnosis traf und sich von ihr tingiren ließ, die aber wohl auch vom Judenthum Zuwachs und Färbung angenommen haben mag. Manche Elemente im Talmud erinnerten uns an die gnostische Weltanschauung: die gnostisch-gefärbte Kosmogonie, die Aeonenlehre verglichen mit den talmudischen Midot, ferner der gnostische Dualismus. Dieses Resultat gab uns die Berechtigung, anzunehmen, daß in dem Leben mischnaitischer Lehrer wohl auch der Gnosticismus sich reflectirte, ganz deutlich und prägnant in Achar, einseitig in Ben Soma und Ben Asai."

biete dieses Buch die frappantesten Analogien und ecclatantesten Parallelen mit den gnostischen Schriften des zweiten Jahrhunderts in Geist und Formulirung, in Inhalt und Darstellung dar:" [1]) man hat sich hiebei insbesondere auf das System des Gnostikers Markus und auf die halbgnostischen Clementinen bezogen; [2]) aber eben hiedurch hat man auch, selbst ohne es zu wollen, das Sepher Jezira unter eine pantheistische Kategorie gestellt, [3]) und zwar selbst nach dem, was man als den Inhalt dieses räthselhaften Buches ausgegeben, von welchem im Allgemeinen zu sagen ist, daß es, an das System der Pythagoräer erinnernd, eine pantheistische Zahlenmystik enthält, deren innerer Proceß Emanation aus Gott, der Einheit ist. Um dem Vorwurfe der Partheilichkeit keinen Raum zu geben, halten wir uns bei Darlegung des Inhalts des Sepher Jezira selbst an die jüdische Auslegung, welche den fraglichen Proceß als „Emanation der Elemente aus dem Geiste Gottes" bezeichnet. [4]) Als Inhalt des Buches wird aber angegeben: „Das Buch Jezira stellt an die Spitze seiner Aphorismen die Lehre von der ewigen Dekade (Zehnzahl), welche wiederum in die Vierzahl (Tetraktys) und die Sechszahl zerfällt. An der Spitze des Tetraktys steht der Geist des lebendigen Gottes, aus welchem das ganze Universum in einer stufengängigen Emanation seine Substantialität erhalten; unmittelbar aber aus dem Geiste selbst stammen die drei Urelemente, die also in nächster Beziehung zum Geiste stehen. Aus dem Geiste stammt die Luft, eine glückliche Benutzung der Doppelbedeutung des hebräischen Wortes zu metaphysischen Zwecken. Die Luft erzeugte das Wasser durch einen Condensationsproceß. Hier ist offenbar von dem Urwasser die Rede, aus welchem erst die sublunarischen Wesen ihre Entstehung erhalten haben. Aus dem Wasser entstand durch einen Sublimirungsproceß der Aether." [5]) Diese kurze Darstellung erhält später aus dem Sepher Jezira eine größere Erläuterung, die jedoch selbst wieder nur eine nähere Darstellung des Buches Jezira ist. Sie lautet: „An der Spitze der zehn großen Weltkategorien, aus welchen erst das individuelle Dasein seine Entstehung ableitet, steht der Geist des lebendigen Gottes, der heilige

---

1) Hirsch Grätz a. a. O. S. 104.
2) Grätz a. a. O. S. 104 ff.
3) Ueber das Sepher Jezira vgl. Dogm. II. 492—494.
4) Grätz a. a. O. S. 111.
5) Hirsch Grätz a. a. O. S. 110. 111.

Geist, das artikulirte Schöpfungswort, welches mit der göttlichen Substanz Eins und ungetheilt ist. So entließ die göttliche Einheit unmittelbar die drei Urelemente, Urluft, Urwasser und Aether, aus denen wieder andere Daseinssphären stammen in der bedeutungsvollen Zahl sieben und diese erzeugten wieder kleinere Sphären in der Zahl zwölf. Eins über Drei, Drei über Sieben, und Sieben über Zwölf, und alle greifen in einander. So wird die ganze Schöpfung als eine in sich geschlossene Einheit angeschaut, eine Pyramide, spitz zulaufend, mit breiter Basis.... Zuerst ist weiter nichts als die göttliche Substanz mit dem Schöpfungsgedanken und dem Schöpfungswort als Geist vorhanden. Aus diesem Geiste entsteht die sprachschöpferische Luft. Aus der Luft Urwasser, aus diesem Aether, und aus diesem wieder der Raum mit seinen sechs Dimensionen („Gott wählte drei Buchstaben aus dem Einfachen und begrenzte damit die sechs Raumesgrenzen, er besiegelte damit die Höhe nach oben, die Tiefe nach unten, nach vorn die Ostseite, nach hinten die Westseite, den Süden rechts, den Norden links S. 112). Das sind die zehn Sephiroth aus Nichts. Die ersten drei Elemente sind auch noch halb idealisch und ätherisch gefaßt, sie werden erst im Verlaufe der Emanation concreter und palpabler. Aus dem Aether entstand der sichtbare Himmel, aus dem elementarischen Wasser die Erde (umfassend See und Land), aus der elementarischen Luft die athmosphärische Luft, und so bildet sich der Makrokosmus. Diese Elemente bilden die Grundtypen des Universums. Noch weiter versichtbart und verdichtet sich das Schöpfungswort, indem an die drei Elemente sich eine neue Reihe von Erzeugnissen ansetzt, und diese bilden den Kreislauf der Jahreszeiten und der Temperaturen aus. Aus dem Aether entwickelt sich nach einer andern Seite hin die Wärme, aus dem Wasser die Kälte (hier als Substanz betrachtet, nicht als privativer Zustand); die gemäßigte, laue Temperatur aus der gemäßigten mittlern Luft; diese bilden wiederum die festen Punkte für die Jahreszeiten. Aber auch nach einer dritten Seite hin entfalten sich die drei Urelemente und verleiblichen sich in dem ausgebildeten Organismus, im Menschen. So entstand das menschliche Haupt, der Sitz der Intelligenz, aus dem Aether; der Leib, das Abdominalsystem, aus dem Wasser ꝛc. Solchergestalt entließen die drei Urelemente drei große Kreise, den Makrokosmus, die Zeitbewegung und den Mikrokosmus, deren jeder wieder drei kleinere Kreise in sich faßte. Die Einheit hat also in eine dreifach geglie-

derte Dreiheit sich explicirt, die aber noch nicht das Ende erreicht hat, sondern noch engere Kreise treibt, die sich in einer Siebenheit aussprechen. Der Makrokosmus in sieben Planeten, die Zeit in sieben Tagesläufen und der Mikrokosmus in sieben einzelnen Sinnesöffnungen. Nach einer andern Seite hin entfalten diese drei Sphären wieder eine Zwölfheit aus sich: Der Makrokosmus die zwölf Sternbilder des Zodiakus, die Zeit die zwölf Monate des Jahres und endlich der Mikrokosmus zwölf lebensthätige Organe.[1]) Es wird hinzugefügt: „So spielend Manches in dieser Gliederung und allmäligen Descendenz auch erscheinen mag, so ist das Bestreben nach einer abgerundeten Systematik in dieser Metaphysik des B. Jezira nicht zu verkennen, die Fülle der Weltgestaltungen aus einer Einheit abzuleiten. Dieses sind also die drei Urelemente, Urluft, Urwasser und Aether, aus welchen drei Erzeuger entstanden, Sphärenwelt, Zeit und Mensch, mit ihren Ableitungen."[2]) — Ist dieß der Inhalt des Buches Jezira, so muß man sich billig wundern, wie da noch von einer Schöpfung, und zwar von einer Schöpfung aus Nichts die Rede sein kann. Hirsch Grätz glaubt nämlich, das Buch Jezira zeige antignostische Tendenzen und zwar dadurch auf, daß es eine Schöpfung aus Nichts lehre und damit die Hyle, den Demiurg und den Dualismus des Gnosticismus beseitige.[3]) Allein das ist nur Täuschung. Allerdings ist die Hyle beseitiget und eben so der Demiurg und der Dualismus; aber an die Stelle der Hyle und des Demiurgus zumal tritt die göttliche Substanz, das „Nichts ohne Etwas," denn aus der göttlichen Substanz emanirt ja ohne Schöpfung und ohne Schöpfer die Welt. Die Schöpfung der Dinge aus Nichts ist durch die Emanation der Dinge aus der Substanz Gottes aufgehoben; in dieser Vorstellung begründet sich der Pantheismus des Sepher Jezira vollständig. Die oben mitgetheilte jüdische Darstellung des Inhalts des Buches Jezira lehrt ausdrücklich „eine Emanation der Elemente aus dem Geiste Gottes,"[4]) sie drückt sich ferner bestimmt dahin aus: „die göttliche Einheit habe unmittelbar aus sich die drei Urelemente, Urluft, Urwasser und Aether entlassen,"[5]) und endlich

1) Hirsch Grätz a. a. O. S. 124—126.
2) Daselbst S. 126. 127.
3) Grätz a. a. O. S. 124. 125. 127.
4) Grätz S. 111.
5) Daselbst S. 124.

erklärt sie ohne Rückhalt, zuerst: „das Schöpfungswort sei mit der göttlichen Substanz, dem Geiste des lebendigen Gottes, dem heiligen Geiste, Eins," [1]) und sodann: „eben dieses mit Gott identische Schöpfungswort habe sich (bei dem Processe des Werdens der Dinge) versichtbart und verdichtet." [2]) Was heißt dieß Alles nun anders als dieß: die Substanz der Dinge sei aus der Substanz Gottes ausgeflossen; die Welt sei die versichtbarte, die verdichtete Gottheit; das aber ist Pantheismus in der Form des Emanatismus. Den Dualismus schließt allerdings das B. Jezira in seiner falschen Einheitslehre aus, aber es schließt mit dem unächten zugleich auch den ächten, wahren Dualismus aus, welcher einen Unterschied zwischen Gott und Welt lehrt. Wir nehmen hier Gelegenheit zu einer allgemeinen Bemerkung. Der Anfang des Christenthums war das gesetzliche Ende des durch Gott gegründeten Judenthums. Wie von Christus an im anomalen und anachronistischen Judenthum nur noch falsche Propheten erschienen, so erschienen von da an auch nur falsche Lehrer, jene Meister nämlich, die darauf ausgingen, Lehrsysteme des Judenthums zu schaffen, welche ihm selbst in seinem wahren Wesen und nach seinem von Gott gesetzten Zwecke fremd waren; denn dieser Zweck hatte seinen Schwerpunkt im Christenthume, und dieses war er selbst; wer aber den Zweck verkennt, verkennt offenbar auch das Wesen. Das wahre System des wahren Judenthums ist in den Schriften des Alten Testaments gegeben; man kann dieses nur erklären, wie es ist, keineswegs aber ein neues jüdisches System aufstellen. Eine solche Erklärung ist aber das Buch Jezira nicht, es ist auch kein Ausfluß aus dem alten Judenthum, es ist vielmehr ein neues System eines neuen Judenthums, das sich zum alten verhält wie der Affe zum Menschen. Mit dem alten Judenthume war auch die göttliche Inspiration vorüber; der Mensch inspirirte sich nun selbst mit Einbildungen; das Buch Jezira ist ein Product der dichtenden Phantasie, ein Gedicht über das Judenthum, dem das wirkliche und wahre ganz unähnlich ist. Und wie die Geschichte des Judenthums ein stetes Abfallen des Volkes von Jehovah, ein Sichzuwenden zu den heidnischen Götzen aufzeigt, so weist auch das Buch Jezira nur ein Buhlen mit heidnischen Lehren auf, eine Geistesgemeinschaft mit den pythagoräischen, den indisch-emanatistischen, den ägyptischen, den

---

1) Grätz a. a. O. S. 124.
2) Daselbst S. 125.

persischen, buddhistischen und andern Systemen, denn „der Geist des lebendigen Gottes,“ das „Nichts ohne Etwas,“ welches es lehrt, ist nicht der große, klare Gott des Alten Testamentes, wohl aber der ägyptische Amun, das persische Zeruane Akerene, das indische Brahm, das chinesische Taiki, das buddhistische Nichts, die spinozistische Substanz und das hegelsche reine Sein. Da aber die Lehre zugleich auch jüdische Elemente haben soll, so ist durch Vereinigung von Sichwiderstrebendem Alles häßlich verzogen und phantastisch verzerrt, die Bestimmungen werden unbestimmt, dunkel, verworren, chaotisch und räthselhaft, wie es der Geist dessen ist, der sie gibt. Die Zahlen- und Buchstaben-Symbolik aber verleiht dem Ganzen überdieß den Charakter des Steifen, Pedantischen und Mechanischen. Würde man das Buch Jezira als eine für sich bestehende Speculation ansehen, so würden wir sie auf ihrem eigenen Werthe oder Unwerthe beruhen lassen; daß aber sein Inhalt, und zwar von Anfang an bis zu Ende, Wissenschaft oder Dogmatik des Judenthums sein soll, dagegen muß im Namen der Wissenschaft und des ächten Judenthums zumal Jeder Protest einlegen; daß der Inhalt jüdisch sei, das ist die Hauptdichtung. — Ueber das Buch Jezira erhebt sich der Sohar um nicht sehr viel, wenn ihm auch sonst Vorzüge vor jenem wohl eingeräumt werden können. Auch vom Sohar, und von ihm ganz besonders würden wir sagen: wäre er eine für sich bestehende einzelne Erscheinung auf dem Gebiete der Speculation, wir müßten sein System, wie etwa den Philonismus, für eine Sammlung von verschiedenartigen Gedanken halten, unter welchen unwahre und abentheuerliche mit wahren, schönen und tiefen, heidnische mit jüdischen abwechseln. Daß aber der Sohar rein jüdische Speculation, ächt jüdische, mosaische Philosophie sein soll, das ist neben den andern Dichtungen in und über den Sohar die erste und hauptsächlichste, und zwar eine Dichtung der Lüge. Aus dem Zwange, den man sich selber auflegt, das Nicht- oder doch kaum Halb-Jüdische zu einem ganzen und vollen Jüdischen zu machen, entspringt das Unbestimmte, Dunkle, Räthselhafte, Amphibolische, Schwerzubegreifende im Sohar, in der Kabbala überhaupt, was selbst von denen zugegeben werden muß, welche sonst die Kabbala als reinen Ausfluß des Judenthums und als ächten Theismus ansehen. [1]) Diese Unbestimmtheit,

1) Joel, Rabbiner zu Schwersenz, der in seiner „Religionsphilosophie des Sohar,“ die Kabbala von jedem Pantheismus zu befreien und als rein

Räthselhaftigkeit und Dunkelheit macht es nun allerdings leicht, [1]) den Emanatismus der Kabbala in alttestamentlichen Creatianismus umzuwandeln und die Stellen, welche Emanationslehren enthalten, für „poetisch und bildlich" zu erklären. Ob aber diese bildliche, symbolische, unbestimmte und räthselhafte Sprache und Darstellung nicht absichtlich gewählt worden sei, um darin zu lehren, was man nicht klar und bestimmt aussprechen wollte, ist eine andere Frage. [2]) Diese Absichtlichkeit dürfte um so mehr einleuchten, da sich der Sohar in die Form eines Commentars über den Pentateuch hüllt, in den allerdings, da er keine Kabbalistik enthält, diese von Außen hineingetragen werden muß. [3]) Ein Commentar zum Pentateuch, will er nicht eine vollständige Polemik gegen

---

jüdischen Monotheismus darzustellen strebt, kann sich S. 282 nicht verbergen, daß „die Anschauung, welche die oberste Dreiheit (die drei ersten Sephiroth), die erste Manifestation Gottes, uns gewährt, eine dunkle, geheimnißvolle sei, in die kein Sterblicher mit Klarheit eindringe," daß überhaupt die drei ersten Sephiren „schwer zugänglich" seien. Schon über die ersten Worte des Sohar muß Joel bekennen: „die Stelle, in einem räthselhaften Style geschrieben, bleibt nach allen Erklärungen dunkel." Ferner heißt es S. 152: „Was über diese Materie (Schöpfung aus Nichts) in dem Buche des Geheimnisses, wie in der Idra Rabba und Suta gesprochen wird, ist in unauflösbare Räthsel gehüllt, oder doch in so seltsame und phantastische Allegorien eingekleidet, daß sie den verschiedenartigsten, conträrsten Meinungen zum Stützpunkt dienen können." S. 153 ist von einem „Labyrinth" und S. 154 von „kabbalistischen Irrgärten" die Rede. Freystadt, der die Kabbala, wie Joel, für nicht-pantheistisch hält, muß sich in Ausdrücken, wie in folgenden, ergehen: apud cabbalistas mentio fit *aenigmatice*, p. 44: attributa illa decem Sephirotica nonnisi altissimarum, latentium maximeque absconditarum rerum incomprehensibilium *signa* sunt, p. 34: quae sunt omnium obscurissime scripta, p. 20: Scripta vetera cabbalistica, ex quibus proprie totum systema hauriendum est, ut Sohar, liber creationis etc., omni claritate omnique ordine ita plerumque carent, ut . . . difficillimum sit, doctrinam eruere perspicuam textuique consentaneam, p. 18.

1) Mit Joel und Freistadt.

2) Selbst die Freunde der Kabbala können die Absichtlichkeit nicht unbedingt in Abrede stellen. Nachdem Joel auf die Räthselhaftigkeit der Bücher Sifra de-Zeniuta, Idra Rabba und Idra Suta, welche Bestandtheile des Sohar bilden, hingewiesen, fährt er S. 153 fort: „In den übrigen Theilen des Sohar ist zwar der Vortrag etwas deutlicher, allein die Ideen sind — ob absichtlich oder nicht, lassen wir dahin gestellt — selten zusammenhängend, vielmehr gewöhnlich in kleine, an verschiedenen Orten angebrachte, wie zufällig hingeworfene Bemerkungen zersplittert."

3) Joel meint dagegen, das Nichtjüdische sei in die Kabbala später erst durch die Commentatoren des Sohar hineingetragen worden, indem diese Commentatoren entweder ihre eigenen subjectiven Meinungen oder die Philosophien anderer Nationen mit aufgenommen haben S. 153—155.

denselben entfalten, muß doch suchen, wenigstens einigermaßen mit demselben übereinzustimmen. Indem aber das jüdische Element, wie bei Philo, mit nichtjüdischem zersetzt wird, entsteht von selbst eine Denk- und Sprachverwirrung, die jenen unbestimmten, dunkeln und räthselhaften Charakter vollständig erklärt, welchen das Judenthum in der Kabbala selbst anerkennen muß. Daraus entsteht natürlich die verschiedenartigste Auffassung Eines und desselben Gegenstandes, aus der Verschiedenheit der Auffassung aber entwickelt sich der Streit, der gewöhnlich auf die Cardinalpunkte der Lehre sich bezieht. So erinnern wir Beispielsweise an den großen historischen, selbst jetzt noch nicht beendeten Streit darüber, ob die Sephiroth mit dem Ain-Soph, d. i. mit Gott, identisch seien oder nicht, in welch letzterem Falle sie entweder das Geschöpf bezeichnen, oder Beziehungen Gottes zum Geschöpfe. [1]) — Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir zu einer kurzen Darstellung der Kabbala über. — Vor der Weltwerdung war Gott und sein Name allein; der Name aber, der Gott vorweltlich zukam, war kein anderer als der, welcher die Frage ausdrückte — Wer? [2]) Die Frage Wer? war aber der vorweltliche Name der Gottheit deßwegen, weil Gott an sich der

---

1) Diesen Streit bespricht und schildert Corduero im Pardes Rimonim also: Die Parthei des R. Menachem Reccanati hält die Sephiroth für „bloße Werkzeuge der göttlichen Macht, Geschöpfe einer höhern Natur, die aber vom Urwesen total unterschieden sind" (Joel S. 196.). Die Parthei des R. David Abbi Simra hingegen identificirt die Sephiroth völlig mit dem Ain-Soph. Corduero selbst stellt eine dritte vermittelnde (bei Joel S. 196 also geschilderte) Ansicht auf, „nach welcher Gott in den Sephiroth zwar gegenwärtig ist, aber nicht in denselben verharrt; Gott steht also über, aber nicht ausser diesen erhabenen Formen der Idee und des Seins; die Sephiroth können weder als Geschöpfe, und daher als von Gott unterschiedene Wesen betrachtet, noch völlig mit Gott identificirt werden." Corduero brachte gegen seine Gegner vor: „Eine völlige Identification Gottes mit den Sephiroth streitet gegen das Dogma der Unveränderlichkeit Gottes, nach welchem weder eine Vielheit in Gott, noch irgend ein Afficirtwerden des göttlichen Wesens denkbar ist; auf der andern Seite ist die völlige Unterscheidung Gottes von den Sephiroth — insofern nämlich die Göttlichkeit der letztern dennoch zugestanden wird — eine Vergötterung des Geschöpfs, und somit wiederum eine Art von Polytheismus" (Joel S. 198. 199.). Dieser Ansicht des Corduero wirft aber Joel S. 199 vor, daß sie, weit entfernt, die Unveränderlichkeit Gottes aufrecht zu erhalten, eine Theilbarkeit des göttlichen Wesens lehre; Joel ist nämlich gegen die Göttlichkeit oder gegen den göttlichen Charakter der Sephiroth als etwas, was dem Geiste des mosaischen Monotheismus diametral entgegen laufe; Joel S. 199.

2) Sohar I. Thl. S. 1. 2. Joel a. a. O. S. 235. Frank: Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer S. 128.

Verborgene, Unerkannte, Begriffs-, Bild- und Gestaltlose ist. [1]) Um die Vorweltlichkeit insbesondere auszudrücken, wird Gott der Alte der Alten, der Alte der Tage, der Verborgene der Verborgenen, um aber der Welt gegenüber die in ihm liegende causale Macht zu bezeichnen, wird er das Princip der Principien, die Ursache der Ursachen, der Grund der Gründe genannt. [2]) Als das unendliche, unbegrenzte Wesen ist Gott Ain-Soph. [3]) Der Ausdruck Ain-Soph wechselt mit dem ihm identischen andern Ain, was „Nichts" oder auch „Nicht-Etwas" heißt. [4]) Abraham Ben Dior nennt es das „Ur-Nicht-Etwas," und gibt darüber in seinem Commentar zum Sepher Jezira folgende Erklärung: „Wenn behauptet wird, daß alle Dinge aus Nichts entstanden sind, so meint man nicht das Nichts in seiner eigentlichen Bedeutung, — denn wie kann Etwas aus Nicht-Etwas entstehen, — sondern das Nichts, das weder durch seinen Grund, noch durch seine Essenz begriffen werden kann; es ist, mit Einem Worte, die Ursache der Ursachen." [5]) Daß hier der Grundsatz: „Aus Nichts wird Nichts" befolgt werde, muß selbst von Solchen zugegeben werden, welche den Grundsatz als einen kabbalistischen bestreiten. [6]) Daß das Nichts oder Nicht-Etwas die Grundlage der Welt sei, behaupten ausdrücklich auch Schüler Loria's, ähnlich Recanati; andere Kabbalisten deuten es an. [7]) Auch die jüngern Erklärungen stimmen den ältern bei. So lautet die Definition, welche Friedr. v. Meyer in Anmerkung e zum ersten Kapitel des Buches Jezira gegeben, und welche selbst Joel [8]) als die richtige erklärt hat, dahin: „Es ist das Ain (Nichts), welches zugleich das wahre Ma (Etwas), das Wesen der Wesen ist, die Ursache der Ursachen, unbegreiflich, unaussprechlich, über alle Zahl erhaben, daher nichts für den sinnlichen Begriff, Alles in sich selber, das eigentliche Sein der

---

1) Soh. II. 42. b. Tikkune Sohar S. 18. b. Dazu die Erklärung bei Rittangelus.

2) Sohar Idra Rabba Thl. III. S. 128. a. b. Tikkune Sohar S. 19. a.

3) Soh. I. 21. a.

4) Soh. I. 126. b. III. 256. b. 288. b. Tikkune Sohar 140. b. 141. a. vgl. Loria zu der Idra Suta.

5) Siehe Joel a. a. O. S. 149. 150.

6) Vgl. Joel a. a. O. S. 149, der aber glaubt, Abraham Ben Dior sei der einzige Kabbalist, der jenem pantheistischen Grundsatze huldige.

7) Joel muß es zugeben, s. a. a. O. 150.

8) A. a. O. S. 223.

Gottheit." Die Ausdrücke: Nichts und Nicht-Etwas, von Gott gebraucht, sind uns längst bekannt, zwar nicht aus dem Alten Testamente, das sie nicht kennt, wohl aber aus den bisher von uns vorgeführten heidnischen Religionen und pantheistischen Systemen, in welchen sie die Gottheit als das unbestimmte, unterschiedslose Urwesen bezeichnen, das sich sofort in Folge eines theo-kosmogonischen Processes in die Natur und in den Menschen entfaltet hat. Nicht-Etwas heißt alsdann: nicht dieses oder jenes bestimmte Einzelne, wohl aber Alles. Gott, welcher Nichts oder Nicht-Etwas sein soll, stellt sich alsbald als Alles hin. So heißt es in der Idra Suta: „Der Alte der Alten ist auch der Unbekannte der Unbekannten; er trennt sich von Allem, und ist nicht getrennt, denn Alles vereinigt sich mit ihm, wie er sich selbst wieder mit Allem vereinigt: er ist Alles." [1]) Um die Unbestimmtheit und Unterschiedslosigkeit des Ain-Soph auszudrücken, heißt es in Tikkune Sohar vom Ain-Soph: „Du bist Eins, aber nicht in der Zahl; kein Gedanke faßt durchaus etwas von dir. In dir gibt es nichts Vorstellbares, keine Form, keine Gestalt." Der Sohar Bereschith aber sagt: „Im Ainsoph ist weder weiß, noch schwarz, noch roth, und ganz und gar keine Farbe" (Unterschied). Was vom Ain-Soph gilt, wird im Sohar auch von der ersten Sephira, der Krone ausgesagt: „Sie ist weder weiß noch schwarz, weder roth noch grün, überhaupt ganz farblos." [2]) In ganz gleicher Bedeutung wird diese erste Sephira auch das weisse Haupt genannt, denn in ihr sind alle bestimmten Modi bis zur Unbestimmtheit und Unterschiedslosigkeit unter einander gemischt. Durch diese Unbestimmtheit und Unterschiedslosigkeit ist das gestaltlose Ain-Soph die chaotische Totalität der Wesen, wie es die Einheit derselben ist. Ohne die erstere müßte es auffallen, daß die letztere, die Einheit, durch die menschliche Stimme erläutert wird, die ihre Einheit dadurch nicht verliere, daß sie aus Feuer, Luft und Wasser bestehe. [3]) In das Ain-Soph, als in die Eine, unendliche göttliche Substanz, ist ursprünglich alles Mögliche und Wirkliche schon eingeschlossen; das Ain-Soph ist die Grundursache der Dinge, weil es

---

1) Idra Suta 288. a.

2) Sohar I. 15. a. Joel bemerkt zu dieser kabbalistischen Vorstellung a. a. O. S. 213: „Die Krone wird bald weiß, bald schwarz, bald ganz farblos dargestellt. Das Erstere geschieht, wenn diese Sephira an und für sich als Ursubstanz, wo noch keine Unterscheidung Statt findet, betrachtet wird."

3) Sohar I. Vorrede 9. a. II. 43. 161. a. III. 65. a. 162. a. 203. b.

potentialiter Alles ist, wenn auch angeblich vorerst in ideeller Weise. [1]) Um sich zu offenbaren und durch Offenbarung zu verherrlichen, [2]) trat Gott aus seiner Gestaltlosigkeit heraus und nahm Gestalt an. [3]) Diese Gestalt ist die leuchtende Welt der zehn Sephiroth. [4]) Die Sephiroth-Welt ist die Gestalt Gottes. Diese Gestalt kann wegen des maßlosen Lichtes, das sie verbreitet und wegen der blendenden Helle, die aus und um sie fließt, nicht betrachtet werden. [5]) Deßwegen verhüllt sie Gott mit einem weiten Gewande, d. i. mit den übrigen Welten. Dieses Gewand ist das reiche und glänzende Kleid Gottes, und dieses die Welt. [6]) Wir kommen auf die Sephiroth später zurück, und bemerken für jetzt nur noch, daß die gesammte Sephiroth-Welt, diese leuchtende Gestalt Gottes, auch der „himmlische Mensch," der „Adam Kadmon" genannt wird. [7]) Ehe wir in unserer Schilderung weiter gehen, ist der kabbalistische Begriff von Schaffen und von Schöpfung zu erläutern, — eine schwierige Sache allerdings, weil es nach der Kabbala eine Schöpfung gar nicht gibt, indem an die Stelle derselben die Emanation, und zwar diese nach verschiedenen Entwicklungsgraden tritt. Es sei vorerst gestattet, an die früher von uns

---

1) Sohar I. Vorrede 9. a. 21. a. 65. a. II. 20. a. 27. a. III. 5. a. b. 12. a. 65. a. 130. a. 288. a. 289. b. 290. a. 303. b. Tikk. Soh. 19. a, 47. a. 77. a.

2) Aboth 6, 11: „Alles, was Gott in seiner Welt hervorbrachte, geschah nur zu seiner Verherrlichung." Soh. I. 2. a. „Vor der Schöpfung hatte Gott bloß den Namen, der die Frage ausdrückt; er wollte sich jedoch offenbaren und einen Namen annehmen."

3) Daher sagt der Sohar: „Da er an seinem wahren Orte durchaus keine Gestalt hat, wie hätte man da ihn begreifen können? Er machte daher diese heilige Gestalt und stieg zu ihr herab." Joel S. 268.

4) Idra Suta 288. a: „Er hat eine Gestalt und hat auch keine. Er nahm eine Gestalt an, als er das All hervorrief. Er hat zuerst aus seiner Gestalt zehn Lichter hervorgehen lassen, die durch ihn leuchten und nach allen Seiten ein helles Licht verbreiten. So sendet ein Leuchtthurm seine glänzenden Strahlen nach allen Seiten. Der Alte der Alten, der Unbekannte der Unbekannten ist ein hoher Leuchtthurm, den man bloß an dem glänzenden Lichte erkennt, das uns in solcher Fülle entgegenleuchtet."

5) Soh. I. 20. a.

6) Soh. I. 2. a.

7) Soh. II. 42. b. I. 7. III. 255. 256. 258. B. Jezira cap. 1. sect. 2. Tikkune Soh. S. 47. b. S. 108. b. und dann noch S. 4. 5. a. 8. 18. a. 91. b. 100. a. 128. b. 129. a. Vgl. Joel a. a. O. S. 49. „Nun ist es bekannt, welche Vorliebe die Kabbala hat, die vermittelte Gegenwart Gottes in der Schöpfung oder dessen Offenbarwerden durch die Sephiroth in einer Menschengestalt zu personificiren, welche Adam Kadmon, der himmlische oder urbildliche Mensch heißt."

auf der Grundlage positiver Offenbarung vorgetragene Schöpfungslehre kurz zu erinnern. Es sind vier Grundbestimmungen, die hier vorkommen. Die erste ist jene Bestimmung, die Gott dem Schöpfer gilt. Dieser ist jenes ewige, allmächtige, persönliche Wesen, welches mit unendlicher Weisheit aus freier Liebe die Welt geschaffen hat. Obschon durch die Creatur nicht absolut erkennbar, ist er doch, weil er sich auf verschiedene Weise geoffenbart, nicht unerkannt; seine Natur ist nichts Unbestimmtes, nichts Chaotisches, weder ein Ur-Nichts, noch ein Ur-Nicht-Etwas —, Bestimmungen, welche dem Alten Testamente sowohl dem Ausdrucke als der Sache nach absolut fremd sind. Das Zweite ist die ewige göttliche Idee von der Welt als von einem von Gott schlechthin Verschiedenen. Der ewig persönliche Gott hatte von Ewigkeit her die Welt in seinem Gedanken und in seinem Willen; ewiger Gedanke und Wille Gottes von der Welt sind aber die göttliche Idee der Welt; die Welt ist aus dem göttlichen Denken und Wollen, und ist ihrem Wesen nach das, als was sie Gott ewig gedacht und gewollt hat. Gott schuf demnach im Anfange der Zeit das, was er von Ewigkeit her gedacht und gewollt, und durch beides zumal bestimmt hatte. In den Psalmen heißt es: „Wunderbar sind deine Werke, und meine Seele erkennt es wohl. Nicht verborgen war mein Wesen vor dir, da ich entstand im Verborgenen. Meine Masse sahen deine Augen, und in dein Buch wurden sie alle eingezeichnet, die künftig gebildet werden sollen, und unter denen kein Einziger (noch) da ist. Und mir, wie theuer sind mir deine Gedanken, wie mächtig ihre Zahl. Wollt' ich sie zählen, sie wären zahlreicher denn der Sand.“ 1) Das dritte Moment ist das göttliche Schaffen. Die Ideen sind selbst keine Substanzen, sondern ewige göttliche Gedanken von Substanzen und ewige göttliche Willensbestimmungen in Absicht auf sie. Die Ideen werden aber zu Substanzen durch die göttliche Schöpfung aus Nichts; die Substanzen sind die realisirten göttlichen Ideen. Zwischen den Ideen und den creatürlichen Substanzen liegt das göttliche Schaffen. Die Schöpfung ist aber eine Schöpfung aus Nichts, indem Gott die endlichen Substanzen weder aus einem ewigen hylischen Princip, welches gar

---

1) Ps. 139. (138), 14—18. Rob. Bellarmin erklärt in seiner Explanatio in Psalmos diese Stelle ganz richtig so: id est, quia habes apud te *exemplaria*, sive *Ideas* omnium, quomodo pictor, vel sculptor scit, ex informi materia quid futurum sit, quia videt exemplar. . . . In mente tua, omnes homines, imo etiam res omnes descriptae invenientur.

nicht besteht, noch aus seiner eigenen absoluten Substanz herausbildet. Das vierte Moment ist die creatürliche Substanz selbst als die von Gott geschaffene; sie ist die reine geistige Substanz (der Engel), die Natursubstanz und die Menschensubstanz, welche die Synthese der beiden vorhergehenden ist. — Nur durch die volleste Uebereinstimmung mit diesen Grundbestimmungen über die göttliche Schöpfung könnte die Kabbala als Philosophie ihre behauptete Identität mit der alttestamentlichen Offenbarung in Betreff der Schöpfungslehre erweisen. Jede Abweichung von diesen Grundbestimmungen ist Abweichung von der alttestamentlichen Offenbarung in ihrer Lehre von der Schöpfung. Der Grundbestimmungen sind nur wenige: Gott, Weltidee, Schaffen und geschaffene Welt. Zwischen diesen Grundbestimmungen liegen keine andern, vermittelnden; es gibt auch nichts, was in der Reihe derselben zu vermitteln wäre, weder von Seite des Schöpfers, in welchem die wesentlichen Attribute schon vorausgesetzt und vorausgenommen sind, noch von Seite der Welt, welcher in ihrem Unterschiede von Gott nur die Eigenschaften der Creatur zukommen; ein sogenanntes Mittelwesen aber zwischen Gott und der Welt, numen intermedium, ist ein Unwesen, für welches es weder in der göttlichen Offenbarung noch in der Philosophie einen Begriff gibt. In der That sind auch jene von der Kabbala zum vorgegebenen Zwecke der Vermittlung eingeschobenen räthselhaften Gestalten nur Producte der dichtenden Lüge, reine Idole. Enthält, wie selbst jene zugeben, welche die Kabbala vom Pantheismus freisprechen wollen, das Ain-Soph in sich Alles, was immer nur ist und sein kann, ja ist das Ain-Soph dieses Alles selbst; ist ferner das All wiederum Eines, eine organisirte Einheit, und diese letztere selbst wieder das Ain-Soph, d. i. Gott; [1] so ist das Schaffen der Welt im Sinne positiver Offenbarung etwas Unmögliches, und Gott ist entweder von Ewigkeit her die Welt selbst, oder er entläßt sich, um sich als die Einheit und Allheit der Dinge darzustellen, aus der unbestimmten Seinsweise

---

1) Freistadt entnimmt aus mehrern Sohar-Stellen, und zwar aus Soh. II. 27. a. II. 176. b. Idra rabba 130. a. Idra Suta 288. a. b. 289. b. 290. a. folgenden Sinn: Ensoph in se continet omnia, quaecunque sunt et esse possunt. *Omnia ipse est*, etsi ab omnibus lateribus occultus; omnia efficiunt corpus unum (eine organisirte reale Einheit, d. h. eine fest gegliederte Einheit), et in omnibus nonnisi unum apparet; Jehova Zebaoth omnem mundum gloria sua implet, ut omnia unum sint tamque arcte inter se cohaereant, nihil ut a sancto illo senum sene separari queat.

heraus in die Welt, und zwar durch Emanation. Deßwegen war es nur Consequenz, wenn die spätern Kabbalisten des Wortes Emanation sich bedient haben. [1]) Im Sinne der Emanation ist das Ain-Soph, welches das Nichts oder Nicht-Etwas ist, das Wesen der Wesen, die Ursache der Wesen. Die Kabbala lehrt nun allerdings eine Hervorbringung der Welt aus dem Nichts, aber das Nichts, aus dem die Welt hervorgebracht wird, ist Gott als Ain-Soph. Die Welt aus Nichts Schaffen heißt dann so viel als: die Welt aus sich ausfließen, ausstrahlen, ausströmen lassen. Dabei bleibt ein gewisser Unterschied zwischen dem Ain-Soph und der Welt immerhin bestehen; Ain-Soph ist vor der Emanation, die Welt ist durch und nach der Emanation; Ain-Soph ist das, was die Welt aus sich emaniren läßt, die Welt ist das aus Ain-Soph Emanirte. [2]) Der Wille, auf welchen man sich hiebei oft beruft, ist das, was der Wille des Grundes oder Ungrundes bei Jacob Böhme ist. Das unbestimmte, form- und gestaltlose Ain-Soph nimmt zuerst in den Sephiroth, in welchen es sich manifestirt, Form und Gestalt an. Was aber sind die Sephiroth? — Zählen wir sie vorerst auf. Sie bilden zwei Reihen, eine obere und eine untere. Die erste, obere Reihe ist gebildet durch drei Sephiroth, und zwar durch die Krone, die Weisheit und den Verstand. Die zweite untere Reihe besteht aus sieben Sephiroth, welche da sind: Gnade (auch Größe), Gericht (auch Stärke), Schönheit, Triumph, Glorie, Basis, Reich. — Aber was sind diese Sephiroth nun selbst ihrem Wesen nach? — Diese Frage ist dadurch nicht beantwortet, daß man in ziemlicher Uebereinstimmung mit einander sagt, sie seien die erste und höchste Manifestation Gottes, was sie allerdings ihrem Zwecke nach sein wollen. Aber die Uebereinstimmung in der Antwort hört auf, sobald nach dem Was der Sephiren gefragt wird. Und hier hält man sie bald für göttliche Namen, bald für Attribute, auch Existenz-

---

1) Die Consequenz eines Systems tritt oftmals erst später hervor; der hegelsche Atheismus hat sich so recht erst in L. Feuerbach manifestirt.

2) Uebrigens fangen die verschiedenartigen, sich selbst widersprechenden Vorstellungen der Kabbalisten hier schon wieder an. Denn während Einige unter die Emanation Alles stellen, wie es ja auch Kabbalisten genug gibt, welche Gott mit der Sephirenwelt identificiren, stellen Andere Alles, was nicht Ain-Soph heißt, unter die Creation, wie Joel. Wieder Andere betrachten die Welt Aziluth, (die Sephirenwelt) allein als einen Ausfluß aus Gott, und lassen die drei andern Welten (Beria, Jezira und Assia) durch Schöpfung aus Nichts entstehen.

weisen des thätigen göttlichen Wesens, [1]) bald für Geschöpfe, [2]) bald für Werkzeuge der göttlichen Macht, [3]) bald für Wesen, die mit dem Ain-Soph rein identisch sind, [4]) bald für Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. [5]) Und damit ist der Unterschied und der Streit der Meinungen über das Wesen der Sephiroth noch lange nicht erschöpft. [6]) Nach der Ueberzeugung, die wir unsrerseits gewonnen haben, sind die Sephiroth Emanationen, die sich ihrem Inhalte nach immer weiter vom Ain-Soph entfernen, und nach den Graden der Entfernung stets materieller und materieller werden, bis endlich der Geist in der Materie sich verliert. So angesehen sind die Emanationen im Fortgang der Momente einerseits Evolutionen des göttlichen Wesens, andrerseits aber zugleich Einhüllungen desselben, welche Einhüllungen auch stets weiterschreitende Verdunklungen des Urlichtes zu nennen sind. Die erste Emanation ist in der obern Reihe der Sephiroth nach obiger Angabe die Krone. Wir müssen sogleich die Vorstellung abweisen, als sei die Krone einerseits eine von Gott aus Nichts geschaffene rein-geistige Substanz, andrerseits aber als erste Substanz zugleich jene Ursubstanz, welche alle übrigen Sephiren und Welten aus sich erzeugt und entfaltet habe, [7]) so daß die Krone das einzige göttliche Geschöpf, alles Uebrige aber Emanation und Erzeugniß aus der Krone als der Ursubstanz wäre. [8]) Die Kabbalisten machen sich den ganzen Schöpfungs-

---

1) So Freistadt loc. cit. p. 32. 33. attributa operativa, modi existentiae divinae.

2) So Joel.

3) Wie R. Menachem Reccanati.

4) Wie R. David Abbi Simra, das Ain-Soph ist die Gesammtheit der Sephiroth.

5) Wie Corduero.

6) Joel macht a. a. O. S. 144 unter Hinweisung auf Brucker auf zwölf verschiedene, gänzlich von einander abweichende Erklärungen der räthselhaften Sephiroth aufmerksam, nach welchen sie „bald religiöse, bald philosophische, dämonologische, astronomische, astrologische, physikalische, logische, arithmetische, methodologische, alchymistische oder gar politische und messianische Geheimnisse enthalten."

7) Diese angebliche Ursubstanz wird auch Urpunkt, Grundstein, geheimnißvolles Haupt, heilige Gestalt, Menschengestalt, Teppich, Urluft, Urlicht genannt. Joel 164.

8) Das ist die Ansicht Joels a. a. O. S. 164—170. Später, und zwar S. 272. 273 heißt es hinsichtlich der Krone, welche die Ursubstanz sein soll: „Gott schuf zuerst eine rein geistige Substanz, welche, weil sie der erste Schöpfungsact, oder, wenn man lieber will, die erste Manifestation Gottes ist, der Urpunkt,

bau, von dem Urpunkt an bis zur letzten Daseinsstufe, wobei immer Eines die Hülle des Andern in der Form der Einschachtelung bildet, anschaulich durch eine Nuß. [1]) — Ohne uns bei dieser absonderlichen Vorstellung von der in sich selber kreisenden Weltbildung aufzuhalten, wollen wir die erste Gestalt, die Krone, welche die Ursubstanz sein soll, näher ins Auge fassen. Die Krone ist nicht die ewige göttliche Weltidee, denn die Idee ist keine Substanz, sondern nur der göttliche Gedanke und Wille von einer zu erschaffenden Substanz. Die Krone aber, wird behauptet, sei Substanz, und zwar „rein geistige Substanz." [2]) Indem aber von dieser geistigen Substanz weiter ausgesagt wird, daß in ihr, als in dem Keime der Welt, noch Alles unter einander gelegen gewesen sei und noch keine Unterscheidung Statt gefunden habe, [3]) wird unmittelbar hiedurch der Begriff des Geistes selbst aufgehoben. Denn es gibt, wie wir schon früher dargethan, [4]) keine

---

oder die erste Sephira, auch die Krone genannt wird. Dieser Substanz, in der schon die Welt, oder doch der geistige Kern derselben, gleichsam im Keime verborgen lag, doch so, daß noch Alles untereinander war, und keine Unterscheidung Statt fand (Soh. III. 65. b. vgl. Torat ha-Ola), verlieh Gott die Kraft, die ihrer Natur nach weitmöglichste Entfaltung und Ausbreitung zu verwirklichen und so die übrigen Sephiroth zu erzeugen, oder vielmehr: die Sephiroth sind eben die Entwicklungsmomente dieser Ursubstanz."

1) „Der Nußkern ist nämlich von einer grünen, einer harten und einer dünnen Hülle, — einem Häutchen — umgeben" (Schefa Tal 31.) Bei Joel treffen wir S. 273. 274. unter Anknüpfung an den Sohar I. 20. a. nachstehende weitere Erörterung: „Was bedeuten die Worte des Hohenliedes (6, 11.) „„In den Nußgarten stieg ich hinab?"" — Der von mannigfachen Schalen umgebene Nußkern bietet ein Bild des ganzen Schöpfungsbaues dar. Von dem Urpunkte an bis zur letzten aller Stufen bildet immer Eines die Hülle des Andern. Der Urpunkt nämlich, der wegen seines maßlosen Lichtes nicht begriffen werden konnte, verbreitete sich nach Außen und bildete ein Licht, welches ihm zur Hülle diente; dieses Licht, welches zwar nicht so hell wie der Urpunkt, aber doch wegen seiner großen Klarheit nicht angeschaut werden kann, verbreitete sich wieder nach Außen, und diese Ausdehnung ward sein Kleid. So entsteht Alles durch eine immer emporsteigende Bewegung, durch eine stufengängige Entwicklung, und was sich aus dem Höhern entwickelt, wird zugleich das Kleid desselben genannt. Das Niedere ist also immer die Schale des ihm zunächst Höhern, und bildet zugleich den Kern des ihm graduell Folgenden; — auf diese Weise ist auch beim Menschen, der das Abbild der Welt im Kleinen ist, der Leib die Hülle der Lebensgeister, welche wiederum die Hülle des höhern Geistes bilden. — Alles dieß gehört zur Bildung der Welt." Vgl. Sohar I. 22. b. 23. a.

2) Joel 272.

3) Joel 272. 273.

4) Dogm. III. 138—140.

geistige Substanz, vor, ohne und außer dem wirklichen Geiste. Der Geist ist nicht aus einzelnen, abgesonderten Theilen, Werkstücken u. dgl. zusammengesetzt. Es gibt keine anfängliche chaotische Geistesmasse, aus welcher sich sofort der Geist entwickelte; eben so wenig besteht eine chaotische Geistesmasse, aus welcher später die Gebilde, und zwar die Gebilde der materiellen Welt entständen. Es läuft ferner gegen alle wissenschaftliche Anschauung von der geistigen Substanz, sie ohne Persönlichkeit und ohne Individualität zu denken. Die Kabbala aber setzt nach ihren neuesten Erklärern die Entstehung des Persönlichen und Individuellen erst in die dritte Welt, Jezira, sie statuirt folglich zwei geistige Welten, in welchen beiden kein einziger wirklicher Geist ist. [1]) Noch überall war es das Bemühen des Pantheismus, das Persönliche und Individuelle tief zu stellen und am Ende selbst als etwas Böses zu bezeichnen, weil es aus der allgemeinen Substanz als etwas Besonderes heraustritt. Die Krone der Kabbalisten, welche die Ursubstanz sein soll, ist nicht nur eine unbiblische, sondern auch, wie die vom ägyptischen Amun und wie die von der hegelschen allgemeinen Idee und dem reinen Sein, eine für das vernünftige Denken nicht zu vollziehende Vorstellung, sie ist ein Ungedanke, oder für den Gedanken ein Unding. Denn es gibt keine andere geistige Substanz, als die, welche der Geist selbst ist, und es gibt keinen Geist, der nicht Person und Individuum ist. Die geistige Substanz der Kabbala, welche Krone, Ursubstanz u. dgl. sein soll, ist eine reine Fiction, ein bloßes Idol. Endlich sehen wir einen nicht geringen Unterschied zwischen den beiden Behauptungen, zuerst: „daß Gottes Mitwirken bis auf die kleinste Veränderung, Handlung oder Begebenheit sich erstreckt, auf welchem Geheimnisse die Erhaltung der Welt beruhe," [2]) — und dann: „die Schöpfung ging aus der Hand Gottes nicht als vollendete Thatsache, sondern als eine Ursubstanz hervor, der es überlassen blieb, sich selbst zur Welt auszubilden." [3]) Wie kann das Unterste und Speciellste der Welt Gegenstand der göttlichen Vorsehung sein, da es nicht einmal Gegenstand der göttlichen Schöpfung war? Und die mosaische Schöpfungslehre — wo wäre in ihr auch nur die geringste Andeutung eines solchen Selbstschaffens der

1) Joel sagt S. 279: „Nun folgt die jeziratische Welt. Ihre Substanzen unterliegen zwar schon der Individualität, bestehen aber dennoch aus keiner Materie. Sie ist die Welt der Engel" ꝛc. ꝛc.

2) Joel S. 312.

3) Joel S. 290.

Welt durch ihre von Gott allein erschaffene Ursubstanz? — Doch erklären wir den Emanationsproceß näher. Dieser Proceß kann sich nur auf die Krone, d. i. die sogenannte Ursubstanz allein noch beziehen, da ja zugegeben ist, daß alles Uebrige Emanation aus der letztern sei. [1]) Die Emanation der Krone aus dem Ain-Soph ist aber nach der Lehre der Kabbala ganz einfach im Sinne des indischen Systems zu denken. Das Ain-Soph, welches, wie wir oben gesehen, Offenbarung seiner in und durch die Welt will, setzt im Drange dieses Willens seine eigene Substanz als Substanz der Welt. Dieses Setzen, dieses Bestimmen der eigenen Substanz als Substanz der Welt ist bildlich bezeichnet durch ein Punktiren (Punktmachen), Einschneiden, Zeichnen, Eingraben. [2]) Wie dem sich ausser sich setzenden Urwesen Brahm die täuschende Maya, die Weberin des Weltalls, in den Schleier, den sie webt, die Ur- und Vorbilder der Dinge webt, die aber alle nur Brahm selbst sind, so daß die Idee der Welt nur Täuschung ist, weil das, was Idee der Welt sein soll, allein nur die Idee von Brahm ist; [3]) so entwirft Ain-Soph ein Bild, eine Gestalt von sich selber, und setzt oder bestimmt diese mit seinem wesentlichen Inhalte als Substanz der Welt, was da bildlich in den Worten ausgedrückt wird: es webe, [4]) zeichne, grabe sich das Ain-Soph der Welt oder die Welt sich selber, d. h. der eigenen Substanz ein. Die hieher gehörigen Stellen lauten: „Bevor der Alte der Alten, der Verborgenste unter den Verborgenen die Gestalt des Königs, die Krone der Kronen (die erste Sephira) bereitet hatte, war weder Anfang noch Ende. Er schnitt (sofort) Figuren und Formen in dieselbe ein; er breitete einen Teppich vor sich aus, und in diesen schnitt und zeichnete er Könige (Welten) und Gestalten (Formen) ein.“ [5]) „Im Anfang, als der König seinen freien Willen kund

---

1) Joel bestimmt sich S. 273 dahin, es wohne der Ursubstanz, in der noch Alles durcheinander liege und in der es keine Unterscheidung gebe, die Kraft ein: „die übrigen Sephiroth zu erzeugen, oder vielmehr: die Sephiroth seien eben die Entwicklungsmomente dieser Ursubstanz.“ Sodann heißt es: „Auf folgende Weise ging die Evolution vor sich. Die erste Sephira nahm sich entfaltend, eine doppelte Richtung: es emanirten aus ihr zwei entgegengesetzte Principien“ u. s. w.

2) Joel selbst gesteht S. 166, daß diese Ausdrücke: einen Punkt machen, Einschneiden, Eingraben, Zeichnen, gleichbedeutend seien mit: Emaniren, Hervorgehen, Entströmen.

3) Siehe oben S. 199.

4) Der Teppich der Kabbala ist der Schleier der Maya. Statt „Teppich“ übersetzen Einige auch „Decke,“ die Jemand vor sich zieht.

5) Idra Rabba 148. a.

geben wollte, grub er Formen in die erhabene Klarheit ein; aus diesem tief verborgenen Anfange ging dann ein strahlendes Licht durch die geheime Kraft des Ain-Soph hervor. Alles ist mit dieser Substanz verbunden, welche den ersten Ring in der Kette (der Schöpfung) bildet. Sie ist weder weiß noch schwarz, weder roth noch grün, überhaupt ganz farblos. Als Gott ihr aber eine Ausdehnung zumaß (ertheilte), ließ er dieses Licht in die verschiedensten Farben spielen und sich nach unten verbreiten. Die Ausströmung aus dieser Substanz ward also durch die innere geheime Kraft des Ain-Soph bewirkt." [1]) „Als der Verborgene aller Verborgenen sich offenbaren wollte, machte er zuerst einen Punkt; in ihn zeichnete er alle Figuren, grub er alle Sculptur ein." [2]) Die Krone, die erste Sephira, ist die erste Selbstspiegelung des Ain-Soph, das erste Gesicht, in welchem sich dieses selbst erblickt, sieht und erkennt; die Krone ist somit die erste Selbstfixirung der Gottheit, darum auch das erste Offenbarungsmoment, und zwar dieses nach Innen und nach Außen zumal; nach Innen, wie es Wesen an sich, nach Außen, wie es zugleich das potentielle Wesen der Welt ist, in welche sich zu entlassen es sich bestimmt hat. Nur so ist auch die Krone in jener Stellung begreiflich, welche sie sich zwischen dem Ain-Soph und den Sephiroth gibt, von welchen sie die erste ist. Wie das Ain-Soph ist auch die Krone das Nichts, das Nicht-Etwas; [3]) ja, in der Bedeutung des Nichts oder Nicht-Etwas wird die Krone selbst oftmals Ain-Soph genannt. [4]) Wie das Ain-Soph, hat auch die Krone Herrlichkeit. [5]) Das in der Krone seiende Ain-Soph [6]) theilt sich

1) Sohar I. 15. a.

2) II. 31. b. Siehe Joel 166. 313. 316. und sonst.

3) Sohar III. 292. b. Supplemente zum Sohar. Joel S. 150. 223. 224. 244. 272. 282.

4) Soh. III. 258. b. vgl. II. 42. b. Joel 223. 224. „So bezeichnet die Krone den ersten Schöpfungsact und somit auch das Zusammentreten Gottes mit der Welt, doch ist dieser Begriff auf diesem Standpunkte noch so undeutlich, daß die Krone deßwegen Ain (Nichts) genannt wird und die Vorstellung, welche sie uns von Gott gewährt, sich noch nicht sehr von der aus dem Namen Ain-Soph gewonnenen unterscheidet." Und in Note 1. S. 224: „die Krone wird im Sohar zuweilen ebenfalls Ain-Soph genannt." Vgl. die übereinstimmenden Aeußerungen von Loria, Abraham Ben Dior, Reccanati.

5) Sohar II. 100. b.: „Gehet hinaus und schauet ihn an, Töchter Zions, den König des Friedens in der Krone. (Hohesl. 3, 11.) Wer kann aber den König des Friedens schauen, der doch unbegreiflich ist selbst dem himmlischen Heere? Allein, wer die Krone schaut, der schaut zugleich die Herrlichkeit des Königs des Friedens." Joel 272.

6) Soh. III. 258. b. II. 42. b.

sich aber auch den folgenden zwei Sephiroth mit, der Weisheit und dem Verstande, so, „daß der Name Ain (Nichts) oft auf die ganze oberste Dreiheit ausgedehnt wird.“ 1) Die Krone aber ist der wichtige und bedeutungsvolle Punkt, wo und durch welchen das Ain-Soph sich selbst sowohl in seinem Ansich als in seinem Sein für die Welt fixirt, seine eigene Substanz zugleich als Substanz der Welt setzt. 2) An das letztere Setzen knüpft sich sofort die wirkliche Emanation oder das thatsächliche Emaniren an. In diesem Sinne gefaßt ist die Krone allerdings die Ursubstanz, aber die Ursubstanz, wie sie von der Substanz des Ain-Soph nicht nur nicht geschieden, sondern selbst mit ihr identisch ist. Sie ist der Urpunkt, von dem aus das Ain-Soph sich in die übrigen Sephiren und Welten durch Emanation entfaltet. Oder, um Alles zusammenzufassen, wie es vor uns schon geschehen ist: 3) die Ursubstanz ist „ein Urpunkt, von welchem nach allen Richtungen hin Linien auslaufen, 4) eine Urluft, die sich nach allen Seiten hin ausdehnt, 5) ein saphirner Grundstein, dessen Farbe in alle Farben spielt, 6) ein Urquell, aus welchem ein Wasserstrahl hervorsprudelt, 7) ein geheimnißvolles Haupt, aus dessen Schädel ein Alles belebender Thau hervorquillt, 8) eine heilige Gestalt, welcher, in ihrer höchsten Vollendung als Menschengestalt, alle Theile des Weltalls entsprechen, 9) ein Teppich, in welchen Gott prächtige Figuren einzeichnet, 10) ein Urlicht, welches seine Strahlen überall hin versendet.“ 11) Hieher gehört auch, daß die erste Sephira, die Krone, stets das für sich selbst ist, was die übrigen zumal sind. So ist sie die Gestalt Gottes, die heilige Gestalt, 12) welche sonst die Sephiroth in ihrer Gesammtheit sind. 13) In der Krone sind alle andern Sephiren und

1) Joel S. 282. unter Beziehung auf die Supplemente zum Sohar.

2) Joel selbst gesteht zu, daß mehrere Kabbalisten die Krone und das Ain-Soph identificiren. S. 235.

3) Von Joel S. 164.

4) Soh. I. 2. a.

5) Soh. I. 16. b.

6) Soh. I. 71. b.

7) Soh. II. 42. b.

8) Soh. III. 128. b.

9) Soh. III. 141. b.

10) Soh. III. 148. a.

11) Soh. III. 288. b.

12) Soh. III. 288. a.

13) So jedoch, daß jede für sich auch die Gestalt Gottes ausdrückt, aber nicht in dem Maße, wie es bei der Krone der Fall ist.

Welten durch das Ain-Soph schon mitgesetzt. „Die Krone, als Ursubstanz die ganze übrige Schöpfung im Keime in sich tragend, heißt dann auch, — vermuthlich weil die Betrachtung dieser einzigen Sephira Alles das generaliter umfaßt, was die aller übrigen specialiter gewährt — „„das lange Gesicht,““ während alle übrigen Sephiroth „„das kurze Gesicht““ genannt werden.“ „Die übrigen Sephiroth bilden bloß die Entwicklungsmomente dieser Ursubstanz,“ [1]) d. h. der Krone, in welcher das Ain-Soph selbst ist. Hinsichtlich der Sephiroth wird nun auf merkwürdige Weise behauptet, daß sie alle im Namen Jehovah's enthalten seien, und sodann, daß dieser Name (der mit den Sephiroth identisch ist) die volle Weltentwicklung repräsentire. [2]) Wir sehen hier den Proceß der Weltentwicklung in die engste Beziehung zu dem mit den Sephiroth identischen Namen Gottes gebracht. Nun heißt es aber anderwärts, bald, daß Jehovah und sein Name Eins seien, bald, daß sie Eins sein werden. [3]) Daraus geht aber mit mathematischer Evidenz die Identität von Gott, seinem Namen und den Sephiroth hervor. Alles aber ist geknüpft an den Proceß der Weltentwicklung. Um dieses Processes willen unterscheidet man zwischen Jehovah, der ist, und Jehovah, der sein wird. Der Gott, der ist, ist das Nichts, das unbestimmte Ain-Soph; der Gott hingegen, der da sein wird, ist der Gott, der sich in die Welt entlassen haben wird. [4]) Nun ist klar, was der Ausdruck sagen will: „Der Alte der Alten ist Alles,

---

1) Joel 217.

2) Joel 317. unter Berufung auf Schaare Zedek 28. b. und Sohar III. 65. b.

3) Soh. II. 261. b. III. 77. b.

4) Soh. III. 65. b: „Der Name אהיה umfaßt und umschließt noch alles Dasein, da sind die Wege noch verborgen, an Einem Orte vereinigt und ununterschieden; soll nun aber die Mutter (nach Soh. III. 290. a. die Sephira Verstand, d. i. das weibliche Princip) bezeichnet werden, die in ihrem Schooße alle Wesen trägt und nahe daran ist, zu gebären, und alle Individuen, in denen sein erhabener Name sich zeigen soll, zu produciren, so nennt sich Gott אשר אהיה der ich sein werde, d. h. Alles wird nun bald durch die schöne Verbindung des Eden (Weisheit) mit dem erhabenen Tempel (Verstand) zum Vorschein kommen und zu meiner Verherrlichung existiren; ist dann endlich Alles hervorgegangen (emanirt), ist Alles in seiner wahren Gestalt und an seinem Orte, so verläßt Gott alle übrigen Bezeichnungen und nennt sich nur Jehova (יהוה), hiemit wird sowohl das Einzelne, als dessen Erhaltung bezeichnet. Dieß sind die Geheimnisse des heiligen Namens, der Mose geoffenbart wurde, und dessen Kenntniß kein Anderer mit ihm theilte.“ Vgl. Joel 225. 226.

und Alles ist er." [1]) Die eigentlichen Entwicklungsmomente können wir nunmehr rasch auf einander folgen lassen. Nachdem sich das Ain=Soph in der Krone zur Substanz der Welt bestimmt hat, beginnt die Entfaltung in und durch die Emanation. Da aber die Entwicklung bedingt ist durch gewisse Entwicklungsvermögen, durch bestimmte Entfaltungsprincipien, so emaniren diese zuerst, und zwar als Principien des Männlichen und des Weiblichen, wie wir beide genugsam aus dem Heidenthum kennen. Es sind dieß die beiden Sephiren Weisheit und Verstand. Die Weisheit, das männliche Princip, wird auch Vater (Genitor), der Verstand aber Mutter (mater omnium rerum) genannt. Was beide Principien mit einander vermittelt und vereinigt, ist das, woraus sie herausgesetzt worden sind, die Krone. Diese drei zusammen, die Krone, die Weisheit und der Verstand, werden zusammen die Wage genannt. [2]) Was die Weisheit, der Vater, und der Verstand, die Mutter, mit einander zeugen, der dem Vater und der Mutter ähnliche Sohn, ist die Erkenntniß. [3]) Es wird aber dadurch keine neue Sephira gebildet. Diese erste Dreiheit nennen die neuern Kabbalisten die „intelligible Welt," und die Commentatoren haben hiebei nicht ermangelt, Gelegenheit zu nehmen, eine schlechthin pantheistische Erkenntnißweise in Gott anzunehmen und zu beschreiben. [4]) Auf die erste Drei=

---

1) Soh. III. 291. a. b.

2) Soh. III. 290. a. „Als der Alte, dessen Namen geheiligt sei, eine Gestalt annahm, bildete er Alles in Form eines Männlichen und Weiblichen. Unter einer andern Form konnten die Dinge nicht fortbestehen. Darum war auch der erste Anfang der Entwicklung, welche mit der Weisheit begann, ein Männliches und ein Weibliches, nämlich der Vater und die Mutter, aus deren Vereinigung alles Uebrige entstand. Dieß ist die Wage, durch welche Alles gewogen wird; denn so wie dieser Anfang, so beruht auch noch jetzt noch Alles auf diesem Princip." Vgl. Joel 273—275.

3) Soh. III. 291. a.

4) So Corduero in Pardes Rimonim, 55. a. „Die drei ersten Sephiroth, nämlich die Krone, die Weisheit und der Verstand, müssen als Eine und dieselbe Sache betrachtet werden. Die erste stellt die Erkenntniß oder das Wissen, die zweite den Wissenden und die dritte das Gewußte dar. Um diese Identität zu erklären, muß man wissen, daß das Wissen des Schöpfers nicht wie das der Geschöpfe ist; denn bei diesen ist das Wissen vom Subjecte des Wissens unterschieden und bezieht sich auf Objecte, die wieder vom Subjecte sich unterscheiden. Dieß bezeichnet man durch die Ausdrücke: das Denken, der Denkende und das Gedachte. Der Schöpfer hingegen ist zugleich das Wissen, der Wissende und das Gewußte. Seine Art des Wissens besteht in der That nicht darin, daß er sein Denken auf Dinge, die außer ihm sind, richte; indem er sich selbst kennt und weiß, kennt und sieht er Alles, was ist. Nichts ist da, das nicht mit ihm Eins

heit folgt in der Entwicklung die zweite. Sie besteht aus der Gnade, dem Gericht (Strenge) und der Schönheit. Auch hier erscheint die Mann-Weiblichkeit, die sich im Grund nur fortsetzt. Denn die Gnade ist männlich, das Gericht weiblich, die Schönheit aber das diese beiden vermittelnde Princip. [1]) Dieses zweite Entwicklungs-Stadium wird von den neuern Kabbalisten die „fühlbare Welt" deßwegen genannt, weil der Einfluß auf die niedern Welten größer ist, als der der ersten Entwicklungsphase. [2]) Auf die zweite Dreiheit folgt eine dritte und letzte. Sie wird gebildet durch die Macht und durch den Glanz. Die Macht ist das männliche, der Glanz das weibliche Princip. Das dritte Princip, das die beiden verbindet, ist die Basis, der Grund. Diese dritte Entwicklungsphase wird die „natürliche Welt" genannt. Sie ist den untern Welten die nächste und berührt sie am unmittelbarsten. Indem die sechs letzten Sephiren zu dem Bau der untern Welten am unmittelbarsten beitragen, werden sie zusammen die Welt der „Construction" genannt. [3]) Noch folgt eine Sephira als die zehnte und letzte. Sie wird „das Reich" genannt. Sie ist die harmonische Einheit der neun ersten, und wirkt mit der Gesammtkraft derselben auf die untern Welten. [4]) Das sind die zehn Sephiroth, die in ihrer Einheit die „Welt der Sephiroth" genannt werden, welche unter den Welten als die erste und oberste dasteht. Sie trägt auch den Namen „Welt der Emanation," ohne Zweifel, weil sie andern, spätern Welten gegenüber die erste große in sich gegliederte Emanation aus dem Ain-Soph ist. — Ehe wir in der Betrachtung weiter gehen, ist eine Bemerkung über den Zusammenhang der Sephiroth unter einander nachzutragen. Die Kabbala sagt darüber: „Jede Sephira enthält zugleich die Principien aller übrigen, nur daß in jeder einzelnen ein gewisses, ihr eigenthümliches Princip als überwiegend erscheint." [5]) „Jede ein-

---

wäre und er nicht in seiner eigenen Substanz fände. Er ist der Typus jeglichen Wesens, und alle Wesen sind in ihm in ihrer reinsten und vollkommensten Gestalt; so daß die Vollkommenheit der Geschöpfe eben in dem Sein jenes Vollkommenen besteht, der sich während er sie hervorbrachte, mit ihnen vereinigte." Siehe Franck. 140. 141.

1) Soh. I. 22. b. III. 143. b. 296. a.

2) Joel. 276.

3) Joel. S. 276. 277.

4) Tikkune, besonders Corduero in Pardes Rimonim, 8 Pforte.

5) Tikkunim, 47. vgl. Pardes, 6 Pforte.

zelne Sephira ist nur mit Hilfe aller übrigen wirksam. [1]) Dieses Sephirenverhältniß geht durch alle vier Welten hindurch. Ueber dieses enge Verhältniß der Sephiroth unter einander sowohl als über das Eigenthümliche und Unterscheidende der vier Welten heißt es bei Joel: [2]) „Jede dieser Welten hat ihre Sephiroth, ähnlich den oben beschriebenen höchsten Sephiroth, welche die Entwicklungsmomente der betreffenden Welt bilden und zugleich ihre geistigen Elemente sind. Alle Sephiroth stehen in enger Verbindung mit einander, denn — sagen die Kabbalisten — die Sephiroth der Aziluth hüllen sich in die der Beria, diese in die der Jezira, und diese endlich in die der Assia. Es gibt also im Ganzen vier Welten, und — da zu jeder derselben ein eigenes sephirothisches System gehört — eben so viele Decaden der Sephiroth. Die azilathische oder edelste Welt, als die nächste zur Gottheit, enthält die zehn Sephiroth in der höchsten Potenz, und ist daher gleichsam an das unaussprechliche Wesen der Gottheit angrenzend. Sie ist die höchste und vollkommenste göttliche Offenbarung, ohne Veränderung und Wechsel, sondern sich immer gleich bleibend. Die beriatische Welt ist der nächste Ausfluß der azilathischen. Sie enthält zwar ebenfalls zehn Sephiroth, aber in einer geringern und beschränktern Potenz. Doch sind die Substanzen, welche sie in sich begreift, noch immer ohne alle Materie und reingeistiger Art. Und so wie sie ihre Quelle in der azilathischen Welt haben, so sind sie wieder die Quelle der niedern Welten. Nun folgt die jeziratische Welt. Ihre Substanzen unterliegen zwar schon der Individualität, bestehen aber dennoch aus keiner Materie. Sie ist die Welt der Engel, das heißt der verständigen und zugleich unkörperlichen Wesen, die mit einer leuchtenden Bekleidung oder Hülle umgeben sind, welche, wenn sie den Menschen erscheinen, eine sinnliche Form annimmt. — Endlich besteht die assiatische Welt aus den gröbern Theilen aller drei obern Welten, die gleichsam ihrer Materialität und Schwere wegen in diese untere sich herabgesenkt haben. Ihre Substanzen bestehen aus einer im Raum beschränkten und unter mancherlei Formen den Sinnen wahrnehmbaren Materie. Sie unterliegen einem unaufhörlichen Wechsel, einem immerwährenden Entstehen und Vergehen. Die Kabbalisten nennen diese Welt eine Welt des Scheins und Trugs; denn in ihr, sagen sie, ist

1) Daselbst und Corduero a. a. O.
2) Joel a. a. O. S. 278. 279.

nichts Einfaches und Untheilbares, sondern lauter Zusammensetzungen, die in jedem Augenblicke im Innern und Aeußern sich umgestalten." [1]) — Das sind die vierzig Sephiroth-Idole, und die vier Welten-Idole der Kabbala, für welche sie selber weder passende Namen, noch viel weniger angemessene und klare Vorstellungen beibringen kann. Die Sephiren sollen geistig sein ohne Geist, d. i. ohne Individualität und Persönlichkeit; sie sollen als die geistigen Elemente der Welt und zugleich als die Entwicklungsstufen der Schöpfung betrachtet werden; sie sollen uns als die real-geistigen Elemente der Natur und doch wiederum auch als die Organe und Kanäle erscheinen, durch welche das Ain-Soph sich in Verbindung mit der Welt setzt. [2]) Als göttliche Ideen dürfen wir sie keineswegs betrachten, die erst realisirt werden sollen, denn sie sind schon ein Reales. [3]) Auch emaniren Ideen überhaupt nicht im Sinne des Emanatismus, und sind weder männlich noch weiblich. [4]) Den heidnisch-emanatischen Charakter offenbart aber nach Anderm die Kabbala aufs Klarste durch die oben gegebenen Bestimmungen über die vier Welten. So wie jede Sephira als die Wirkung der vorhergehenden und als Ursache der nachfolgenden angesehen wird; [5]) so ist das Emaniren zugleich ein stetes Herabsinken von einer höhern Stufe zu einer geringern, bis endlich der Proceß mit seinem unedelsten Producte, der Materie, sich schließt, deren Welt als eine Welt des Scheins und des Trugs angegeben wird. Genau das ist auch die Grundvorstellung der indischen Emanationslehre. Aus dem Urwesen gehen in einer allmäligen, stetigen Reihen-

1) Soh. II. 155. III. 83. cf. Rittangeli lib. Jezira.

2) Joel a. a. O. 280. 281. 283. 287.

3) Joel 285: „Sie sind an und für sich Reales."

4) Es muß deßhalb sehr auffallen, wenn Joel a. a. O. S. 282 sagt: „Hat die erste Entwicklungsphase uns bloß über den Plan nachdenken lassen, den der Urheber aller Dinge bei der Schöpfung gefaßt, welchem Begriffe auch die Namen der ersten Sephiroth: Krone, Weisheit und Verstand entsprechen, so macht uns die zweite (Entwicklungsphase) auf die Principien aufmerksam, auf welche Gott seine Welt gegründet, die Gnade, das Recht und das beide vermittelnde Princip der Schönheit." — Allein Joel hat ja schon in der ersten Dreiheit von Sephiren die Weisheit und den Verstand als Principien, und zwar jene als männliches, diese als weibliches Princip hingestellt. Die Krone aber hält er für die Ursubstanz, aus welcher Alles emanire. Wo ist da ein göttlicher Plan vor uns? Und wäre er da, müßte er nicht in Ideen bestehen? Die Ideen aber, sind sie schon Realitäten, wofür er auch die ersten Sephiroth hält? Und würde es endlich unter den Ideen männliche und weibliche geben?

5) Soh. III. 288. b.

folge die Dinge, und zwar so hervor, daß das Emanirende von Stufe zu Stufe unvollkommener wird. Wenn die indische Emanationslehre sich so ausspricht:

„Diesem Ziel nach nun wandeln sie, aus Gott kommend, bis zur Pflanz' herab,
In des Seins schrecklicher Welt hier, die stets hin zum Verderben sinkt."

und wenn von dem eben mitgetheilten Ausspruche gesagt wird: „In diesen Worten ist gleichsam die Seele des ganzen (indischen) Systems ausgesprochen," [1]) so wiederholen sich diese Grundvorstellungen in der Kabbala nach den Hauptseiten wieder, besonders da die letztere, wie wir sogleich sehen werden, aus der immer weiter schreitenden Emanation und aus der an sie geknüpften endlichen Materialisirung das Böse ableitet. [2]) Was nun aber die Entstehung des Bösen aus der vom Geistigen zum Materiellen fortgehenden Emanation betrifft, so wollen wir, um allen Schein der Partheilichkeit zu vermeiden, die Lehre hierüber durch einen Freund und Vertheidiger der Kabbala zur Darstellung bringen lassen. Dieser [3]) sagt aber, allerdings an seine falsche Vorstellung von

1) Friedr. v. Schlegel: über die Sprache und Weisheit der Indier, im VIII. Bd. der sämmtlichen Werke, S. 325.

2) Kurz nach den oben von Friedr. v. Schlegel aus Monu mitgetheilten Worten heißt es in der Schilderung des indischen Systems weiter: „Daher die Lehre von den vier Zeitaltern, von denen das folgende immer in einem bestimmten Verhältniß unvollkommener und unseliger war, als das vorhergehende, bis auf das gegenwärtige vierte Zeitalter vollendeten Elends. Daher auch die Lehre von den drei Welten, Troilokyon, oder drei Grundkräften, Troigunyon, deren die erste wahrhaft, sotwo, die andern täuschend und im Scheine glänzend, rojo, und die dritte und letzte dunkel, tomo, ist. Auch in den Emanationen selbst herrscht das gleiche Gesetz steter Verschlimmerung, sie mögen nun geistiger Art oder auch äußere Naturkräfte sein. Aus dem Selbst des unendlichen Wesens läßt Monu den Geist hervorgehen; aus dem Geiste die Ichheit; denn der Geist ist der zweite Schöpfer, und auch Monu erschafft alle einzelnen Wesen, nachdem Brahma selbst zuvor die allgemeinen Grundkräfte des Geistes und der Natur hervorgebracht hat. Auch die Elemente läßt Bhrigu, in der nachfolgenden Erklärung, aus dem Geiste, und Eines aus dem Andern in der Ordnung hervorgehen, wie man sich ihre Feinheit und Vollkommenheit dachte. Dieses Gesetz steter Verschlimmerung und steten Verderbens ist der Geist jenes Systems. Die Stufen oder Grundkräfte der Emanation sind in verschiedenen Darstellungen verschieden, da die Willkühr der Dichtung sich hierin nicht so eng beschränken läßt." — Daß die Kabbala vier, der indische Emanatismus nur drei Welten zählt, hebt die Gleichheit der Vorstellung nicht auf, denn man sieht, daß in der indischen Lehre die Welt der Elemente nicht mitgezählt, wohl aber vorausgesetzt ist.

3) Joel a. a. O. S. 290—292.

der Krone als der vom Ain-Soph verschiedenen Ursubstanz sich haltend: „Jetzt erst, nachdem wir uns mit der Idee der Sephiroth ziemlich vertraut gemacht, können wir die Ansichten der Kabbala über Entstehung der Materie, des Mangelhaften, des Bösen und über die Aufgabe des Menschen vernehmen. Wie bereits oben mehrfach angedeutet worden, sind die untern Welten ein Abdruck der obern, jedoch in verringertem Maaße. Die Schöpfung ging nämlich aus der Hand Gottes nicht als vollendete Thatsache, sondern als eine Ursubstanz hervor, der es überlassen blieb, sich selbst zur Welt auszubilden. Die Selbstentwicklung dieser Substanz sollte, damit auch das Niedrigste möglichen Antheil an der Allgüte Gottes habe, den weitesten Fortgang nehmen, und durch nichts Anderes als durch die Grenzen ihrer natürlichen Bedingtheit gehemmt werden. Je mehr aber diese Progression extensiv zunahm, um so mehr mußte sie an Intensität verlieren, in dem Grade daher, als die Schöpfung sich von ihrer Urquelle entfernte, condensirte und materialisirte sie sich, und ward zugleich um so viel schlechter. So erklärt sich die Kabbala die Entstehung der Materie, worin zugleich die des Bösen mitbegriffen ist. Denn in dem Maaße, wie die Natur von ihrer geistigen Unterlage abfällt, fällt sie dem Unvollkommenen und Fehlerhaften zu, und ihr Fortschreiten selbst geht nur im Kampfe unter mannigfaltigen Irrthümern vor sich." [1]) Diese Vorstellung der Kabbala vom Ursprunge des Bösen aus der Materie bildet die härteste Negation zu der Anschauung des positiven Judenthums und Christenthums, und ist rein heidnisch, zugleich aber auch gottlos, indem sie ganz unbefangen Gott zum Urheber der Sünde macht, aus dem Alles, und auch die Materie, seinen Ursprung hat. Das Alte Testament lehrt bekanntlich eine ursprüngliche Güte und Vollkommenheit der ganzen Schöpfung. Die Kabbala trägt ihre dießfallsige falsche Lehre auch noch nach andern Seiten und Richtungen vor. Die Welt Assia nennt die Kabbala auch die Welt der Kelippoth, d. h. der Schalen. Diese Schalen sind die untern Sephiroth, (auch untern Kronen genannt) deren Kern die zehn obern Sephiroth bilden. [2]) In Beziehung auf diese Schalen lehrt nun die Kabbala: „Oben am Lebensbaume gibt es keine fremdartigen Kelippoth (Schalen), denn so heißt es (Ps. 5, 5.): bei dir wohnt nicht das

---

1) Joel beruft sich hiebei auf Soh. II. 42. b. Jess. ha-Dat u. A.
2) Tikkune Sohar 18. S. 36. a. Joel. 294.

Böse — wohl aber am untern Baume;" [1]) und: „Oben gibt es keine Schalen, denn Niemand darf die königliche Pforte in einer groben Hülle betreten, wohl aber gibt es unten." [2]) Erst wenn diese Schalen abfallen, wird der Mensch vom Bösen frei; die Erlösung vollzieht sich also durch den Tod. [3]) Allein selbst noch in den Regionen der höhern Sephiroth soll die eigentliche Quelle des Bösen zu suchen sein, [4]) obschon es erst in den Producten späterer Emanationen, und zwar in der Materie zur Erscheinung kommt. Diese aber ist so recht, nicht etwa nur Quelle des Bösen, sondern das Böse selbst schon. Daher die identificirenden Ausdrücke: „Die Materie oder die Sinnlichkeit;" [5]) „Das Böse oder die Materie; [6]) „Die Materie = Sinnlichkeit, Sündhaftigkeit. [7]) Die Materie ist die „böse Magd." [8]) Die Kabbala ergeht sich überdieß noch, wie jedes pantheistische System, ganz unbefangen in den Ausdrücken: Das Böse sei eben so gut Veranstaltung Gottes und eben so gut zum Heile führend, wie das Gute, [9]) und: in ethischer Beziehung sei das Böse eine Nothwendigkeit. [10]) Diese ethische Nothwendigkeit schlägt aber schnell in eine metaphysische um, in der Bestimmung, die Materie sei in der Natur nichts Anderes als die nothwendige Grenze der endlichen Substanz, weßwegen sie vom Sohar gleichsam die äußere Rinde des Daseins genannt wird. [11]) Von hier aus eröffnet sich ein natürlicher Uebergang zur Lehre vom Menschen. Sofern nämlich der Mensch, und zwar durch seinen Leib, auch zur Natur, zur Materie gehört, ist durch dieses Verbundensein auch das Böse

---

1) Soh. I. 27. a.

2) Raja mehemna in Kabbala denudata II. 192.

3) Soh. II. 69. b.: „Nicht eher wird die Schale ganz weichen, als bis zur Zeit der Auferstehung, dann wird die Schale zerbrochen werden."

4) „Doch muß bemerkt werden, daß eigentlich schon in den höhern Sephiroth, deren Linke das Ideal der Strenge repräsentirt, eine entfernte Quelle des Bösen zu suchen ist; nur kann, da keine Sephira einseitig wirkt, die Macht desselben dort nicht zum Vorschein kommen, die sich erst in den tiefern Schichten, in den sogenannten Schalen zu einer unreinen Seite bildet." Joel 291. Not. Vgl. Corduero, Pardes Rimonim, 8 Pforte.

5) Joel a. a. O. 291.

6) Joel 195.

7) Joel 294.

8) Supplemente zum Sohar, 8.

9) Soh. II. 174. a. 68. b.

10) Joel S. 292. Not. unter Bezug auf Sohar-Stellen, und zwar Soh. II. 163. a. b. 174. a. 68. b.

11) Joel S. 293. unter Bezug auf Aboth 5, 9.

in ihm, welches ja die Materie schon an sich ist. Der Mensch ist böse und sündhaft, sofern er Leib ist und eine Begrenzung hat; [1]) in ihm ist aber auch das lichte Princip; [2]) daher die nothwendige Erscheinung des Kampfes, [3]) und zwar im dualistischen Sinne des Orients, insbesondere bei den Persern. Wie der Parsismus ferner den Erscheinungsmenschen von dem Idealmenschen, seinem Feruer, unterscheidet, so auch die Kabbala. [4]) Der Letztere ist das Urbild für den strebenden Erstern. [5]) Das Ende des Kampfes ist ein so vollständiger Sieg über das Böse, daß dieses selbst schlechthin nicht mehr sein wird. [6]) Und wie nach dem Parsismus sich selbst Ahriman in das Gute zurückverwandelt, so nach der Kabbala auch der Teufel. [7]) — Die Lehre vom Menschen ist aber hiemit noch nicht geschlossen. Wenn wir früher gesehen, daß die heilige Gestalt, welche Gott in den zehn ersten Sephiroth annimmt, auch den Namen: „der himmlische, urbildliche Mensch," erhalten; so geht hierin allein die Bedeutung des Adam Kadmon noch nicht auf, sondern das Idol sollte sich vor unsern Augen noch gewaltig vergrößern. Veranlassung zur Erweiterung bietet der Mensch einmal dadurch dar, daß er Geist und Natur in sich vereinigt, sodann durch das Geschlechtsleben, wie es im Mann und im Weibe gesetzt ist. Durch beides zumal wird der Mensch jenes große und mächtige Princip, welches nicht nur alle Welten zu einem Ganzen vereiniget und verkettet, sondern das Universum auch erhält. Ja wenn möglich noch weiter sollte die Bedeutung sich erstrecken. Wenn der göttliche Name Elohim erst in dem Augenblicke entsteht, in welchem Gott mit der Welt zusammentritt, was dadurch vorstellig gemacht wird, daß מי mit אלה sich verbindet (woraus sofort אלהים gebildet wird); so ist jenes Zusammentreten Gottes mit der Welt, besonders in seinem Fortbestande, vorzugsweise und in einer Art durch den Menschen vermittelt, daß dieser nicht nur Gott über alle Gebühr nahe gebracht wird, sondern

1) Sohar I. 32. b. 190. a. Succa 52. a. b. Beresch. rabba 26. Joel 295.

2) Soh. ibid. und Kidduschin 30. b.

3) Soh. ibid. 189. b.

4) Soh. III. 144. a.

5) Soh. II. 76. b. Joma 38. b. Succa 52. b. Kidduschin 30. b.

6) Soh. I. 145. b. 146. a. b. II. 69. b. 190. b. Succa 52. a. Tikkune Soh. Supplem. 40.

7) Pardes 10. b. „Einst wird von Samaël das Giftige abgenommen und nur das Göttliche bleiben, dieser böse Engel wird dann selbst in die Zahl der Guten aufgenommen."

selbst noch mit dem göttlichen Wesen ringt und im Ringen den Sieg davon trägt. Der Sohar sagt: „Diese Zusammenfügung bildet den vollständigen Namen Elohim, doch gehört zum Fortbestande der Welt noch der Mensch in seinem Wirken; das ist's, was Samaël, der Fürst Esau's, dem Jakob gestehen mußte: du hast um den Vorzug zwischen Elohim und Menschen gekämpft und es ist dir gelungen." [1]) Und ferner: „Nachdem die Welt schon erschaffen war, konnte doch noch keine Sache Bestand haben, bis Gott den Entschluß faßte, einen Menschen zu schaffen, — denn nur durch ihn wird die Welt erhalten." [2]) Es knüpft sich aber diese große Bedeutung des Menschen überdieß noch an etwas Weiteres. Wenn die obern Sephiroth durch die Principien des Männlichen und Weiblichen zu einander in's Verhältniß kommen, so ist dieß auch, und selbst mehr noch der Fall, bei ganzen Dreiheiten, d. i. bei jenen sephirothischen Dreiheiten, von welchen je eine eine Entwicklungsphase bildet. [3]) Denn hier handelt es sich um den Zusammenhang von Systemen und Welten mit einander zu Einem System und zu Einer Welt. Dieser Zusammenhang vermittelt sich aber einerseits durch den König und die Matrone, andrerseits durch die Seele des Menschen, die entweder männlich oder weiblich ist. Es handelt sich hiebei um die Frage, wie der Zusammenhang zwischen dem Obern nnd dem Untern, und von dem Untern und dem Obern vermittelt werde, wie das Obere mit seinen Impulsen hinabwirke auf das Untere und dieses hinaufstrebe und hinaufringe nach dem Obern. Was nun zuerst den König und die Matrone angeht, so wird gelehrt: „Ueberall, wo der Sohar den Zufluß von oben nach unten, die Einwirkung der höhern Welten auf die niedern personificiren will, läßt er den König sich mit der Matrone verbinden; wo im Gegentheil der von unten ausgehende Impuls, oder wo das Aufsteigen und Näherrücken der niedern Welten zu den höhern bezeichnet werden soll, da feiert die Matrone ihre Wiedervereinigung mit dem König." [4]) Aber diese Vermittlung wird selbst wieder vermittelt, und zwar durch den Menschen: „So lehrt der Sohar auch, daß die menschliche Seele, welche ursprünglich aus der höchsten Region stammt, durch eine Verbindung des Königs mit der Matrone in die Welt gesetzt wird. Die Rückkehr der gerechten Seele zu ihrem

1) Soh. II. 105. a.
2) Soh. II. 161. a.
3) Joel 299.
4) Joel 299.

Ursprunge wird nach ihm durch eine Wiedervereinigung der Matrone mit dem Könige in den Stand gesetzt. Ebenso wird der Gnadensegen, den Gott bisweilen der Welt spendet, auf die erste, dagegen die durch den seine Aufgabe erfüllenden Menschen bewirkte Vergeistigung und Veredlung des Materiellen und Gemeinen auf die zweite Weise veranschaulicht." [1]) An einem andern Orte wird bemerkt, daß in der großen Weltbewegung die Anregung und der Impuls vom Menschen ausgehe. [2]) Sein Einfluß geht durch die ganze Welt. [3]) „So viele heilige Wagen und himmlische Heerschaaren der Heiligste auch besitzt, und so viele Verwalter und Beamte auch in seinem Dienste thätig sind, so hat er doch Israel (den Menschen, der mit Gott gerungen und ihn besiegt hat) mit Diademen gekrönt, die seinen heiligsten Kleinodien (den Sephiroth) entsprechen. An Israel knüpfte dann Gott selbst die himmlischen Heerschaaren. Nicht eher ertönen die Hymnen in den Chören der Seraphim, als bis von unten die Anregung gegeben worden." [4]) In dieser Bedeutung ist der Mensch nach kabbalistischer Anschauung nicht nur das, was die erste Sephirenwelt ist, sondern auch der Zweck der ganzen Schöpfung, „Ziel der Schöpfung beim Entwurf schon," [5])

1) Joel 299, unter Bezug auf Soh. III. 7. a. Bahir 10. a. (Soh. I. Anhang.)

2) Joel sagt 260. 261. unter Anknüpfung an Soh. I. 35. a. und Taame Mizwot *ad init.*: „Die sichtbare Natur läßt überall eine Abhängigkeit der niedern Wesen von den höhern bemerken; die Planeten empfangen ihr Licht von der Sonne, die Erde empfängt den Regen aus den Wolken, Thiere und Pflanzen können des Lichtes und der Wärme nicht entbehren. Man bemerkt aber auch, daß der Anstoß immer von unten ausgeht; so steigen von der Erde die Dünste auf, die sich oben in Regentropfen verwandeln; so verbindet der Fortpflanzungstrieb die Geschlechter, ehe eine höhere Kraft die Erzeugung bewirkt und dem Embryo Leben und Seele mittheilt. Diese Wahrnehmungen tragen nun die Kabbalisten auf das allgemeine Weltleben über. Da sämmtliche Welten nur Glieder einer Kette sind, so müssen sie auch in immerwährender Wechselwirkung stehen. Dasselbe Verhältniß, welches zwischen den einzelnen Sephiroth stattfindet und die Wechselbeziehung der Glieder einer jeden Abtheilung (Dreiheit) unter einander charakterisirt, wir meinen den Geschlechtsunterschied und den Vereinigungstrieb, mit Einem Worte, die Wage — dasselbe Verhältniß, sagen wir, spielt eine noch größere Rolle sowohl hinsichts der Beziehungen dieser Abtheilungen zu einander, als auch der Gesammtheit der Sephiroth zu den niedern Welten. Zugleich geht aber auch hier die erste Anregung immer von unten, d. i. vom Menschen aus, und dann erst, nachdem die Menschenwelt allen jenen höhern Kreisen den Impuls mitgetheilt, strömen Segen und Zufluß von oben herab."

3) Idra suta, ad finem.

4) So der Sohar, vgl. Joel 300.

5) Kabbalistischer Ausspruch bei Joel 302.

seine Gestalt ist auch die Gestalt der ganzen Welt, ja die Gestalt Gottes selbst. „Die Gestalt des Menschen ist das Abbild alles dessen, was im Himmel oben und auf der Erde unten ist; darum hat sie der Alte der Alten zu seiner eigenen Gestalt gewählt." [1]) So erhält also das unbestimmte Ain-Soph seine Verwirklichung, Gegenwart und Gestalt im — Menschen. [2]) Darum schließt sich auch der ganze Entwicklungsproceß mit einer pantheistischen Identification, bei welcher der den Welten gebietende Mensch das potentielle Ain-Soph zu seinem Werkzeuge macht: „Unter den verschiedenen Stufen der Existenz (die man auch die sieben Hallen nennt) ist eine Stufe, die mit dem Namen des Allerheiligsten bezeichnet ist, wo alle Seelen mit der höchsten Seele sich vereinen und wechselseitig sich ergänzen. Da tritt Alles in die Einheit und Vollkommenheit zurück; Alles vereinigt sich in einer einzigen Idee, die sich über das Weltall erstreckt und es ganz erfüllt; aber der Grund dieser Idee, das Licht, welches in ihr verborgen liegt, kann nie erfaßt oder erkannt werden; man erfaßt nur die Idee, welche aus demselben emanirt. Endlich kann nicht in jenem Zustande das Geschöpf vom Schöpfer unterschieden werden; dieselbe Idee erleuchtet sie, derselbe Wille belebt sie; gleich Gott gebietet die Seele dem Weltall, und was sie befiehlt, vollführt er." [3]) — Wenn nun das Alles, was bis jetzt aus der Kabbala über Ain-Soph, die Sephiroth, die vier Welten, Adam Kadmon u. s. f. vorgetragen worden ist, etwas ganz Anderes ist, als das, was das Alte Testament über Gott, Schöpfung, Welt, Geist, Natur, Mensch u. s. w. lehrt, wenn jene Gestalten neben diesen nur als Idole dastehen, so hat die Kabbala, als wäre noch kein Genüge, zu den bisher erörterten Idolen noch neue geschafft. Dahin gehört, wie wir gesehen, die Lehre von der Ursubstanz, aus der sich Alles entwickelt habe; [4]) — ferner die

---

1) Soh. III. 141. b.

2) Die Kabbala, den Menschen als Sephiroth-Welt darstellend, entwirft folgendes Bild vom Leibe des Menschen: „Der Kopf stellt die Krone, das Gehirn die Weisheit, das Herz den Verstand dar; der Rumpf und die Brust, mit Einem Worte, die mittlere Reihe ist das Symbol der Schönheit, die Arme sind das der Gnade und der Strenge, die untern Theile des Körpers bilden die noch übrigen Attribute." Franck a. a. O. S. 147. 148. vgl. die Tikkunim und Soh. III. 296. a.

3) Soh. I. 48. a. b. und Abschnitt Bereschith. Franck S. 182. 183. Joel 116. 117.

4) Joel 216. 217. 224. 290. 318. 327.

Lehre vom Bösen, das aus der regelmäßigen Entwicklung der Ursubstanz in der Form der Emanation an jenem Punkte hervorgegangen sei, wo der Geist in die Materie übergegangen, welcher Uebergang mit Unrecht Abfall genannt wird. [1]) Zu diesen offenbarungswidrigen Vorstellungen gesellen sich aber in der Kabbala noch weitere, und zwar: a) Die Kabbala lehrt, Gott habe bereits vor der Schöpfung der gegenwärtigen Welt andere Welten erschaffen und wieder zerstört. [2]) Als Hauptgrund der Zerstörungen wird angegeben, daß die frühern Welten der wahren Gestalt ermangelt haben, der göttlichen nämlich, welche sich in der Mannweiblichkeit, so wie in der menschlichen Gestalt manifestirt. [3]) Im Ganzen ist aber diese Vorstellung ursprünglich indisch, denn die indische Kosmogonie schließt die Lehre in sich:

„Zahllose Weltentwicklungen gibt's, Schöpfungen, Zerstörungen,
Spielend gleichsam wirkt er dieß, der höchste Schöpfer für und für." [4])

---

1) Joel 290. 291. 292. S. 327. 328. heißt es: „Dieser Abfall erklärt die Entstehung des Mangelhaften und Bösen, denn in eben dem Grade, wie die Natur sich von dem Geiste entfernt, verfällt sie in das Unvollkommene und Fehlerhafte."

2) Sohar III. 61. b.: „Der Heilige, gepriesen sei er, hatte bereits mehrere Welten geschaffen und zerstört, bevor er diese Welt (in der wir leben) geschaffen." Vgl. Soh. III. 128. a. Die von Joel 92 und sonst gegebene Deutung dieser Stelle, wonach sie nur den Optimismus aussprechen soll, will das Problem nicht lösen. Der Grund ist das Mißfallen an dem eigenen Werk; vgl. Midrasch rabba (Bereschith Parascha 4.) „Rabbi Abuhu lehrte: Aus den Worten der Schrift Genes. 1, 31: „„Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut,"" entnehmen wir, daß er bereits früher Welten erschaffen und zerstört hatte; bis er das gegenwärtige Weltall erschuf, da sprach er: dieses gefällt mir, jene gefielen mir nicht." R. Chisdai Kreskas deutet den Satz: „Gott baute Welten und zertrümmerte sie wieder," auf eine ewige Schöpfung: Or Adonai Abschn. III.

3) Sohar III. 292: „Es hat alte Welten gegeben, die zu Grunde gegangen oder vielmehr gleich im Entstehen verschwunden sind, gestaltlose Welten, die man Funken nennt; so läßt der Schmied, wenn er das Eisen hämmert, nach allen Seiten hin Funken sprühen, die augenblicklich verlöschen. Diese Funken sind die Urkönige oder Urwelten, welche nicht bestehen konnten, weil der Alte, dessen Name geheiligt sei, seine Gestalt noch nicht angenommen hatte — eine Gestalt, die sich im Männlichen und Weiblichen repräsentirt." Und Soh. III. 135. b.: „Die alten Welten mußten zerstört werden, weil der Mensch noch nicht gebildet war; die menschliche Gestalt enthält Alles. Weil nun diese noch nicht vorhanden war, so mußten die Welten untergehen. Doch wenn wir sagen, sie gingen unter, so heißt dieß bloß, es fehlte ihnen die wahrhafte Gestalt, bis die menschliche zum Vorschein kam, in welcher Alles enthalten ist, und die auch alle jene Formen in sich aufnahm." Joel 264. 265.

4) Fr. v. Schlegel: Ueber Sprache und Weisheit der Indier. S. 332. VIII. Bd. sämmtl. W.

b) Die Kabbala lehrt Präexistenz der menschlichen Seele, wenn auch nicht ganz im platonischen Sinne.[1]) c) Die Kabbala stellt den Engel unter den Menschen.[2]) d) Die Kabbala, insbesondere die neuere, lehrt, daß alle Menschen nur Eine, und daher eine Gemeinseele haben.[3]) e) Die Kabbala materialisirt den Geist und begreift die Natur nur als eine Modification des Geistes.[4]) f) Die Kabbala setzt als die ersten Producte der Emanation

---

1) Nach Soh. II. 96. b. sträubt sich die präexistirende Seele, in den ihr zugetheilten menschlichen Leib zu wandern, Gott muß sie zuerst beschwichtigen und dann der widerstrebenden Ernst zeigen. Dasselbe lehrt der Talmud, nach welchem die menschlichen Seelen vor der Geburt den siebenten oder höchsten Himmel bewohnen (Chag. 12. b. Jebamoth 62. Aboda Sara 5, Nidda 13. Mischna, Abot Abschn. 4. Mischna 29.) Nach Bereschit rabba Parascha 8. saßen die menschlichen Seelen vor ihrem Herabsteigen in die Leiber mit im göttlichen Rath bei der Schöpfung unserer jetzigen Welt. (Vgl. Joel 108.) Darin aber ist der Sohar platonisch, daß er III. 61. b. lehrt: „Alles, was die Seelen auf Erden lernen, wußten sie schon, bevor sie in diese Welt eintraten."

2) Schon der Talmud setzt den Menschen, welcher da der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung zugleich ist, über den Engel. Urtheil und Schluß bilden sich hiebei so: Das Weltall ist nur um des Gesetzes Willen da. Das Gesetz ist aber nicht den Engeln, sondern nur den Menschen gegeben worden. Daraus geht hervor, daß das ganze Weltall nur um des Menschen willen erschaffen sei (Sanhedrin Abschn. II. Fol. 93. a. Pesachim 68. b. Berachot 6. b.) Im Engel herrscht starre Unveränderlichkeit, beim Menschen aber Bewegung und Fortschritt: „Nur der Mensch schreitet ewig fort, während der Engel seinen Stand nicht verändert." (Joel 100. 101. Berachot 64. a. Moed Katon 29. a.) Während die Seelen der Menschen den siebenten und höchsten Himmel bewohnen, müssen sich die himmlischen Heerschaaren mit dem dritten Himmel begnügen (Chagiga 12. b.). Diese Vorstellungen alle sind auch die der Kabbala. Die Engel beneiden den Menschen um sein höheres Wesen und um seine größere Weisheit (Soh. III. 83. b.), sie kommen selbst in Versuchung, ihn anzubeten (Midrasch) Beresch. rabba 21. Parascha 8. 17. Pesachim 44. a. Joel. 119. 299.

3) Joel S. 56. „Doch verdient bemerkt zu werden, daß die spätern Kabbalisten, namentlich die Discipel der Loria-Vital'schen Schule allerdings eine solche Gemein-Seele anerkennen. Sie nennen nämlich die Seele des ersten Menschen eine Ur- oder Mutterseele, zu welcher alle nachfolgenden Filialseelen sich wie Funken zur Flamme verhalten." Wohl aber ist es Lehre des Sohar I. 91. b. „Alle Seelen und Geister bestehen, bevor sie in diese Welt eintreten, aus einem Manne und einem Weibe, die zu Einem Wesen vereingt sind; wenn sie auf die Erde herabsteigen, scheiden sich die zwei Hälften und beleben verschiedene Körper. Wenn es zur Heirath kommt, verbindet sie Gott, der alle Seelen und Geister kennt, so wie sie früher waren, und sie machen dann wieder einen einzigen Körper und eine einzige Seele aus."

4) Dieß geht aus der ganzen emanatistischen Entwicklung, wie sie oben an der Hand der Kabbala als eine vom Geiste ausgehende beschrieben worden ist, hervor,

aus Ain-Soph gerade so die Urluft, den Urraum und das Urlicht, wie diese Elemente die ägyptische Religion aus Amun, die persische aber aus Zeruane Akerene hervorgehen läßt. [1])

Achte Gestalt. Sie ist das falsche Christenthum, oder die Häresie, wie diese durch das Heidenthum und das falsche Judenthum in mannigfacher Art bestimmt ist. Ueber die Häresie im Allgemeinen haben wir schon früher gehandelt. [2]) An gegenwärtigem Orte fassen wir sie nicht nach allen Seiten, Richtungen und Erscheinungen, sondern nur so auf, wie sie ihrem innern Wesen nach durch dasjenige bestimmt worden ist, was wir als Heidnisches und Falsch-Jüdisches bereits kennen gelernt haben: es ist gleichsam die Wiederholung der bisher beschriebenen sieben Gestalten der Lüge in einer achten, deren Eigenthümliches ist, Heidnisches und Falsch-Jüdisches, aber unter der Maske des Christlichen, zu sein. Um den antichristlichen Grund und Inhalt der Häresie

---

und wird von den Freunden und Apologeten der Kabbala selbst ohne Anstand zugestanden. So sagt Joel S. 150 von den Kabbalisten: „Indem sie eine stufenweise Entwicklung der Dinge statuiren, ist ihnen die Materie der niedrigste Schöpfungs- oder Emanationsgrad, oder, wie sie sich ausdrücken, die stärkste Verdunkelung des ausfließenden Lichtes, der condensirte, faßbare Stoff." Daß dieser condensirte Stoff condensirter Geist sei, erfahren wir S. 170, wo es heißt: „Dasselbe läßt sich auch vom Sohar behaupten, welcher die Materie für eine Condensation des geistigen Elements ansieht." Nachdem endlich Joel S. 327 auf die von ihm behauptete Ursubstanz wieder zurückgekommen, fährt er fort: „Diese Substanz ist rein geistig; der Geist ist also die Grundlage alles Werdens. Die Natur, wie sie uns in der Erscheinungswelt entgegentritt, ist eine Modification des Geistes."

1) Wie sich bei den Aegyptiern aus der Urgottheit Amun der Urgeist, die Urmaterie, die Urzeit und der Urraum entwickelt habe, haben wir oben S. 179 ff. gesehen; ebenso, wie bei den Persern aus Zeruane Akerene das Urlicht, das Urwasser und das Urfeuer hervorgegangen, S. 194 ff. Ein Gleiches lehrt die Kabbala. Die Schule Loria's läßt Raum und Urluft durch die Selbst-Concentration Gottes entstehen (Joel. 150.). Der Sohar begreift jenes Erste nach dem Ain-Soph, den Urpunkt, die Krone — als Urluft, die sich nach allen Seiten hin ausdehnt (Soh. I. 16. b.), als Urlicht, welches seine Strahlen überallhin versendet (III. 288. a. II. 31. b. 32. a. 42. b.) Endlich lautet eine Soharstelle I. 246. b.: „Komm und sieh', der Gedanke ist der Anfang aller Entwicklung, doch ist dieser Anfang noch sehr verborgen und geheimnißvoll, bei einer größern Entfaltung gelangt er zu dem Orte, wo der Geist ruht, da wird er Verstand genannt, und ist schon etwas weniger geheimnißvoll, als vorher. Dieser Geist entwickelt sich nun weiter und bringt eine Stimme hervor, welche der Inbegriff und die Verschmelzung aller Stoffe und Kräfte ist, — eine Stimme, welche Feuer, Wasser und Luft enthält ꝛc. ꝛc."

2) Dogm. I. 95—112.

zu bezeichnen, sagt schon Johannes von den Häretikern seiner Zeit: „Von uns sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht aus uns: denn wären sie aus uns gewesen, so würden sie bei uns geblieben sein. Allein es sollte offenbar werden, daß nicht Alle aus uns sind." [1]) Dasselbe sagt eine andere Stelle: „Es sind bereits viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen. Daran könnet ihr aber Gottes Geist erkennen. Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleische erschienen ist, ist von Gott. Jeder Geist aber, der Jesum trennt, ist nicht von Gott. Das ist eben der Geist des Widerchrists, der, wie ihr gehört, kommt, ja schon jetzt in der Welt ist. Ihr aber, Kinder, seid von Gott und habet jene überwunden; denn der in euch ist, ist mächtiger, als jener, der in der Welt ist. Jene sind aus der Welt, darum reden sie von der Welt her, und die Welt gibt ihnen Gehör. Wir aber sind Gottes Kinder; wer Gott kennt, gibt uns Gehör; wer aber nicht Gottes Kind ist, gibt uns kein Gehör. Daran unterscheiden wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrthums." [2]) Von der Welt her reden, heißt: aus dem Heidenthum herausreden. Daher schon die Väter das Häretische und das Heidnische dem Inhalte nach für innigst verwandt und selbst für gleich, d. i. beides für nicht-christlich gehalten haben. [3]) Das Unchristliche der Häresie geht aber noch weiter und wird zum Antichristlichen. Das Antichristliche ist seinem Inhalte nach das Unchristliche oder Nichtchristliche, aber mit dem Charakter des Feindseligen in der Gesinnung. Jenes Unchristliche oder Nichtchristliche jedoch, welches zum Antichristlichen fortgeht, ist nicht bloß das Heidnische, sondern, wie schon oben bemerkt, auch das Falsch-Jüdische. Beides offenbart sich zunächst in der Negation des Christlichen. Es ist Grundprincip der Häresie, das Lehrhafte des Christenthums zu negiren;

---

1) 1 Joh. 2, 18. 19.

2) 1 Joh. 4, 1—6.

3) *Chrysost.* homil. in illud. in qua potest. n. 5: *ἀδελφα γαρ τα φρονηματα και των αἱρετικων και των ἑλληνων*: cfr. *Pseud. Chrysost.* hom. 19. wo die haeresis und die gentilitas hinsichtlich des christl. Glaubens einander gleich gestellt sind. Sodann loc. cit. homil. IX: Gentiles Christum denegant, haeretici autem veritatem Christi; qui autem veritatem Christi denegat, ipsum denegat Christum: Christus enim veritas est. *Tertull.* de carne Christi c. 15: Num quid enim inter illos (Heiden und Häretikern) distat, nisi quod ethnici non credendo credant, at haeretici credendo non credant. Cfr. praescription. 37: Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt. cfr. *Cyprian*, ep. 52. *Justin.* apol. I. 26. dial. c. Tryphon. cc. 35. 36. 80.

allein die Negation wendet sich sofort gegen den Negirenden selber in einer zweiten Negation, durch welche der Häretiker als Christ negirt und die Häresie als Antichristenthum charakterisirt wird; die Häresie offenbart sich als Antichristenthum und dieses als Irrthum, welchem die christliche Wahrheit gegenübersteht, wodurch der große und scharfe Gegensatz zwischen Lehre der Wahrheit und Lehre des Irrthums entsteht. [1]) Mit der Negation verbindet die Häresie zugleich eine Position. Sie längnet nicht nur die Wahrheit des Christenthums, sondern sie stellt auch an der Stelle des Christenthums etwas Anderes auf, indem sie nämlich das christliche Gebäude zu zerstören sucht, bemüht sie sich zugleich, ein schlechthin anderes aufzuführen, das Gebäude des Antichristenthums, d. i. das Gebäude des Irrthums. Dem Irrthum wohnet ein Geist ein, es gibt einen Geist des Irrthums [2]) welcher dem Geiste der Wahrheit [3]) sich entgegenstellt; jener ist der den Irrthum erzeugende, schaffende Geist. Und dieser Geist wird bei all seiner Negativität dennoch getragen von einer gewissen Kraft; wie es einen Geist des Irrthums gibt, so gibt es auch eine Energie des Irrthums. [4]) Diese Energie des Irrthums erweist sich in dem beharrlichen Streben, den Irrthum nach den in ihm liegenden wesentlichen Momenten zu einem System auszuspinnen, mit allen seinen Consequenzen, wenn auch diese selbst nur scheinbar sind, und bloß Jene täuschen können, die weder tief noch scharf blicken. Die Energie des Irrthums stützt sich oft auf ein nicht geringes Talent des Häretikers. [5])

---

1) *Justin.* dial. c. Tryph. n. 80. *Theophil.* ad Ant. II. 14. *Ignat.* epist. ad Ephes. 16. ad Smyrn. 4. Schon der heil. Johannes bezieht 2, 9 auf die Häretiker den Ausdruck: in der Wahrheit Christi nicht bleiben, und der zur Häresie Verführende ist ihm v. 7 πλανος και ἀντιχριστος; vgl. 1 Joh. 2, 22—24. *Herm.* pastor. Vis. III. 6. *Tertull.* de praescript. haeret. 7. 14. 16. *Clem. Al.* Strom. I. 8. 19. *Cyprian.* de unit. eccl. c. 3. 6. 9—16. und l. I. epist. ep. 6. *Hier.* dial. adv. Lucif. init. *Ambros.* in Luc. VII. 12. *August.* de nupt. et concup. II. 31. c. ep. Parm. I. 7. de util. cred. c. 14. n. 30. Euchir. c. 5. *Athanas.* epist. ad Serap. I. 266. *Hilar.* de trin. II. init. *Didym.* enarrat. in I Joan. 2, 29: Quomodo enim non sunt Antichristi, qui contraria sapiunt, quam Christi confitetur ecclesia? *Iren.* IV. 26. n. 2: Et haeretici quidem alienum ignem offerentes ad altare dei, id est, alienas doctrinas.

2) 1 Joh. 4, 6: πνευμα της πλανης.

3) 1 Joh. 4, 6: πνευμα της ἀληθειας.

4) 2 Thesal. 2, 11: ἐνεργεια της πλανης.

5) *Hieron.* in Oseam c. 10: Nullus enim potest haeresin struere, nisi qui ardentis ingenii est, et habet dona naturae, quae a Deo artifice sunt creata.

Der bemerkte Irrthum ist ganz derjenige, welchen Johannes in seinem Briefe das Antichristenthum nennt, und dieses ist selbst wieder nichts Anderes, als die Häresie. Die Häresie ist aber an sich unredlich, und dieß vor Allem, wenn es sich um ihre Stellung gegenüber der Kirche handelt. Denn obschon sie mit klarem Bewußtsein und entschiedenem Vorsatz auf Verneinung und Zerstörung des positiven Christenthums ausgeht, heuchelt sie dennoch selbst ein Christenthum. Obschon sie anders denkt, redet sie doch die allgemeine Sprache der Christen. [1]) Sie gibt Einheit mit den Christen hinsichtlich der Lehre vor, und beklagt sich darüber, daß man die Ihrigen von der christlichen Gemeinschaft ausschließt und Häretiker nennt. [2]) Allein diese Sprache der Häresie ist amphibolisch, die Gleichheit mit der Sprache der Christen liegt nur im bloßen Wortschall, durch welchen sie Unkundige täuscht und vergiftet. [3]) Eine Sprache aber, die in und mit Einem Laute Verschiedenes ausspricht, kann bei aller Vorsicht doch nicht verhindern, ins Confuse zu fallen, obschon für Leichtgläubige und Unbewachte auch hier noch die Verführung möglich ist, indem sie einen lügenhaften Symbolismus für lautere Wahrheit nehmen. [4]) Indem nun aber die Häresie die Wahrheit, die sie im Munde führt, lediglich erheuchelt, [5]) werden ihr

---

Talis fuit Valentinus, talis Marcion .... talis Bardesanes. *August.* in Ps. 124. n. 5. Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fecerunt haereses nisi magni homines, sed quantum magni, tantum mali montes. Non enim montes erant tales, qui susciperent pacem.

1) *Iren.* III. 17. 12. 4: Similia enim loquentes fidelibus, sicut praediximus, non solum dissimilia sapiunt, sed et contraria et per omnia plena blasphemiis. vgl. *Chrysost.* in Heb. hom. VIII. n. 4. *Hieron.* in Jerem. c. 12. *Gregor. Naz.* orat. 31. *Hilar.* de Synod. n. 20.

2) *Iren.* III. 15. n. 2: Qui etiam queruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communicatione eorum, et cum eandem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos.

3) *Iren.* III. 17. n. 4: Per quae (scil. jene verba similia) — haeretici — interficiunt eos, qui per similitudinem verborum dissimile affectionis eorum in se attrahant venenum; sicut quis aquae mixtum gypsum dans pro lacte, seducat per similitudinem coloris, sicut quidam dixit superior nobis de omnibus, qui quolibet modo depravant, quae sunt Dei, et adulterant veritatem. In dei lacte gypsum male miscetur.

4) *Hilar.* de Synod. n. 20: Confusis permixtisque verbis veritatem frequentissime haeretici eludunt, et incautorum aures communium vocabulorum sono capiunt, patrem et filium solis nominibus non etiam per veritatem naturalis et genuinae essentiae praedicantes.

5) *Hieron.* in Jerem. c. 12: haeretici simulant veritatem.

nach Gebühr bestimmte Charaktere zugeschrieben, die da sind: Heuchelei, [1]) Betrug, [2]) Falschmünzerei. [3]) Daß jene angebliche Einheit mit der katholischen Kirche eine erheuchelte sei, wird allmälig aus manchen Aeußerungen und Handlungen der Häretiker klar. So geben sie vor, die kirchliche Gemeinschaft könne auch bei Verschiedenheit des Glaubens bestehen, [4]) was eine absolute Unmöglichkeit in sich schließt, denn mit der Einheit des Glaubens zerfällt nothwendig auch die der Kirche, die aus jener lebt. Die Getrenntheit nach dem Glauben und nach der Kirche geht auch daraus hervor, daß die Häretiker sich nach jenen Menschen nennen, welche die Stifter ihrer Secten sind, so nach Marcion, Valentin, [5]) Manes, Arius [6]) nach Donatus. [7]) Ist hier durch das Menschliche das Göttliche negirt, so geht diese Negation allmälig in völlige Opposition über, welche die katholische Wahrheit als die ächte aus mehrern angeblichen Gründen zu bestreiten sucht. Die Polemik wendet sich hiebei zugleich gegen die Apostel, welche die Grundsäulen der katholischen Kirche sind. Von den Aposteln nämlich, welche sie jezt in ihrer Gesammtheit, jezt wieder in ihrer Besonderheit behandeln, sagen sie — bald — sie haben die Lehre Christi entweder nicht vollständig begriffen oder in dieser Vollständigkeit nicht überliefert, [8]) — bald, der Eine der Apostel habe die Wahrheit erkannt, der Andere nicht, — bald, der Eine habe sie in diesem, der Andere in einem andern Sinne verstanden, — bald, Christus habe sich nur Einigen mitgetheilt, nicht Allen u. s. w. [9]) Von den Aposteln hinweg wendet sich die Häresie

1) *Hieron.* in Jes. c. 9: Omnis haereticus hypocrita est aliud loquens et aliud simulans, et quidquid loquitur, licet videatur esse sapientia, tamen stultitia est. cfr. die obige Stelle in Jerem. c. 12.

2) Sie bieten Glas für Smaragd *Iren.* I prooem. n. 2. und Wasser für Wein *Hieron.* in Jes. comm. c. 1.

3) *Orig.* in Psalm, hom. III. n. 11. *Cyr.* dial. VIII. de incarn. *Synes.* ep. 4 ad Presb.

4) *Tertull.* praescript. 5.

5) *Clem. Al.* Strom. VII. 17. p. 899 sq. *Basil.* in Psalm. 48. n. 7. *Athanas.* c. Arian. orat. I. n. 2.

6) *Chrysost.* in Act. hom. 33. n. 4. *August.* de vera rel. c. 5. n. 9.

7) *Optat.* de Schism. Donat. III. 3.

8) *Tertull.* praescr. 22: Solent dicere, non omnia apostolos scisse, eadem agitati dementia, qua rursus convertunt, omnia quidem apostolos scisse, sed non omnia tradidisse; in utroque Christum reprehensioni subjicientes, qui aut minus instructos, aut parum simplices apostolos miserit.

9) *Iren.* II. 27. n. 2. III. 13. n. 1 sq.

gegen die Kirche, welcher vorgeworfen wird, sie habe die durch die Apostel verkündete Wahrheit nicht treu aufgenommen und wiedergegeben,[1] oder auch im Verlaufe der Zeit wieder verlassen.[2] Den Katholiken, welche sich an die Kirche hängen, wird daher von der Häresie vorgeworfen, sie seien Neuerer.[3] Da nun das ursprüngliche Christenthum durch die Kirche verloren gegangen, müsse die Häresie dasselbe wieder auffinden und herstellen.[4] Zu diesem Behufe verwirft sie die Tradition und beruft sich allein auf die Schrift,[5] es sei denn, daß sie sich an eine vorgeblich geheime Tradition halte.[6] Aber wie verfahren die Häretiker mit der heil. Schrift? welche doch unmöglich ihre antichristlichen Meinungen unterstützen kann. Ihr Verfahren ist ein mehrfaches und zwar folgendes: sie verwerfen von den heiligen Schriften, welche sie wollen, und aus ihnen so viel als sie wollen;[7] — sie legen gegen den Geist der Stellen aus und zerstören durch solche Auslegung die göttliche Oekonomie der Schrift;[8] — sie verkehren den Wortsinn,[9] wenden und drehen das Vorliegende mit Gewalt nach ihrem Willen,[10] — lassen das, was für ihre Beweise nicht paßt, durch Ueberspringen aus,[11] — bedienen sich aller möglichen trüglichen dialektischen Manipulationen und sophistischen Künste, um sich bei ihrer willkührlichen Interpretation zu helfen.[12] Und dieß Alles geschieht, um in die heil. Schrift einen ihr und der geoffenbarten Wahrheit fremden Sinn gewaltsam hineinzutragen.[13] So legen sie die

---

1) *Tertull.* praescr. 27.

2) *Basil.* de spirit. S. c. 6. n. 13. Euseb. Hist. Eccles. V. 28.

3) *Basil.* de Spir. S. c. 6. n. 13.

4) *Tertull.* praescr. 29.

5) *Basil.* de Spir. S. c. 10. n. 25. *Gregor. Naz.* orat. 37. *Iren.* V. 21. n. 2. *Tertull.* de praescr. 15. *Hieron.* in Gal. 1, 1.

6) *Iren.* III. 2. n. 1—3.

7) *Tertull.* praescr. 38. adv. Marc. IV. 4. 5. *Clem. Al.* Strom. VII. 16. *August.* epist. 237. n. 2. sq. *Chrysost.* in II. Corinth. hom. 21.

8) *Iren.* V. 13. 2. *Hieron.* in Gal. V. 13.

9) *Gregor. Naz.* orat. 37.

10) *Tertull.* adv. Hermog. 17. 19. *Iren.* I. 9. n. 3. *Hilar.* de trin. VI. 37.

11) *Chrysost.* in S. Phoc. M. n. 3.

12) *Iren.* I. prooem. n. 1. I. 3. n. 6. I. 8. n. 1. V. 13, n. 5. *Clem. Al.* Strom. III. 4. VII. 16. *Orig.* in Joan. T. X. n. 16. *Euseb.* IV. 29. *Chrysost.* in illud: *Salutate Aquil. et Prisc.* hom. 1. n. 1. *August.* ep. 237. n. 3. *Phot.* q. I. n. 32. 33. *Hieron.* in Oseam c. 10. *Bernard.* in Cant. Serm. 41. n. 1.

13) *Orig.* in Num. hom. 9. n. 1: Cui — scripturae — haeretici alienum ignem imponentes, hoc est sensum et intelligentiam alienam a Deo et

Schrift, in der sie objective göttliche Wahrheit zu suchen vorgeben, nicht aus, sondern sie legen sich selbst, d. h. ihre subjectiven irrthumsvollen Meinungen, Idole und Fabeln der heil. Schrift unter. [1]) An diesen Meinungen liegt ihnen mehr, als an der Schrift, diese soll nur zum Schmuck und zur Verzierung jener benützt werden; [2]) wo die Schrift weniger sich fügen will, geben sie dieselbe gleichgültig auf; [3]) man stellt sich frech über die Apostel, nicht diese haben die Wahrheit, sondern die Häretiker. [4]) Ja, man geht noch weiter, man umgeht die ganze heil. Schrift, wie sie in der Kirche ist, fabricirt selber eine andere [5]) und beruft sich auf sie. [6]) Das Fremde, das man der heil. Schrift unterlegt, ist in der Regel der profanen Wissenschaft der Heiden entnommen. In dieser mehrfachen Verkehrtheit ist das Treiben der Häresie an den Anhängern des Artemon bei Eusebius anschaulich gemacht; es heißt nämlich von ihnen: „Die heilige Schrift haben sie ganz ungescheut verfälscht, die Richtschnur des alten Glaubens verworfen und Christum verkannt. Sie untersuchen nicht, was die heilige Schrift lehrt, sondern sie sinnen sorgfältig darauf, was für eine Schlußform zum Beweise ihrer Irreligiosität gefunden werden könne. Und wenn ihnen Jemand eine Stelle aus der heiligen Schrift vorhält, so forschen sie nach, ob die conjunctive oder disjunctive Schlußform daraus gebildet werden könne. . . . Aristoteles und Theophrastus werden bewundert, und Galenus vielleicht gar von einigen auch angebetet. Daß aber Leute, welche die Wissenschaften der Ungläubigen zu dem Systeme ihrer Häresie mißbrauchen, und mit der schlauen Kunst der Unfrommen den einfachen Glauben der heiligen Schrift verfälschen, daß solche Leute sehr weit hin zum Glauben haben, was soll man davon nur auch

---

veritati contrarium introducentes, incensum domino non suave sed execrabile offerunt. cfr. *Clem. Al.* Strom. VII. 16. *Gregor Magn.* Moral. in Job. XVIII. 13. n. 20.

1) *Orig.* in Ezech. hom. 2. n. 2: Disserunt quippe quasi in Evangeliis (haeretici) et quasi de Apostolis αἰωνων suorum fabulas proprio corde exponentes, non in corde Spiritus Sancti. *Vincent. Ler.* commonit. 25. *Athan.* contr. Arian. orat. I. n. 1. *Idem* in litt. encycl. ad Epp. Lyb. Aegypt. n. 4.

2) *Iren.* I. 9. n. 4.

3) *Clem.* Strom. VII. 16.

4) *Iren.* I. 27. n. 3: Semetipsum Marcion esse veraciorem, quam sunt hi, qui evangelium tradiderunt, apostoli.

5) *Iren.* I. 20. n. 1.

6) *Orig.* in Matth. Comm. Ser. n. 46.

sprechen? Deßwegen haben sie ihre Hände so ungescheut an die heilige Schrift gelegt, unter dem Vorwande, sie hätten dieselbe verbessert. Und daß dieß keine Unwahrheit von meiner Seite gegen sie ist, davon kann Jeder, der da will, sich überzeugen. Denn wenn Jemand die Abschriften eines Jeden von ihnen zusammenbringen und dieselben unter einander vergleichen würde, so würde er sie in vielen Stücken von einander abweichend finden. So stimmen wenigstens die Handschriften des Asklepiades mit denen des Theodotus nicht überein. Man kann aber dergleichen im Ueberflusse finden, da ihre Schüler das, was von einem Jeden von ihnen, nach ihrem Ausdruck, verbessert, d. h. entstellt worden ist, sich mit großem Eifer eingetragen haben. Mit diesen stimmen wiederum die Handschriften des Hermophilus nicht überein. Ja, die des Apollonides stimmen nicht einmal mit sich selbst überein. Denn man kann die, welche er zuerst bearbeitet hat, mit den später von ihm wiederum verkehrten vergleichen und man wird sie in vielen Stücken abweichend von einander finden. Von welcher Frechheit aber ein solches Vergehen zeuget, das können sie nicht einmal selbst verkennen. Denn entweder glauben sie nicht, daß die göttlichen Schriften vom heiligen Geiste eingegeben worden sind, und in diesem Falle sind sie Ungläubige — oder halten sie sich selber für weiser als den heiligen Geist — und was sind sie in diesem Falle anders, als ganz Verrückte? Denn sie können es gar nicht läugnen, daß dieß freche Unterfangen von ihnen herkomme, da die Abschriften von ihren eigenen Händen geschrieben sind, da sie von denen, von welchen sie unterrichtet worden, keine solchen empfangen haben, und da sie die Handschriften, wovon sie es abgeschrieben haben, nicht vorzuzeigen vermögen. Einige von ihnen haben es aber nicht einmal der Mühe werth gefunden, diese Schriften zu verfälschen, sondern Gesetz und Propheten geradezu verworfen und die Gnade zum Vorwande ihrer gesetz- und gottlosen Lehren gebraucht, und sich dadurch in den tiefsten Abgrund des Verderbens gestürzt." 1) Da, wo solche Thätigkeiten sich in Bewegung setzen, kann dem von Gott gesetzten Apostolat und der von der alten Glaubensregel gegenüber und im völligen Widerspruche damit, die Rede nur noch sein von einem neuen, lügenhaften, antichristlichen Apostolate und von einer neuen Regel eines neuen antichristlichen Glaubens; beides stellt in der That auch die

---

1) *Euseb.* Hist. Eccl. V. 28. Die mitgetheilte Stelle ist von einem anonymen Verfasser.

Häresie auf. [1]) Die Häresie ist Antichristenthum. Da es aber Sache des Antichristenthums ist, nicht auf christliche Grundlage zu bauen, sondern auf fremden Boden, — und da man sich, um an sich Nichtzusammengehöriges mit einander zu verbinden, einer verwerflichen Dialektik und falscher Syllogismen bedient, so können die, welche immer suchen und doch nie finden, auch zu keiner festen und sichern Erkenntniß der Wahrheit gelangen; das religiöse Bewußtsein des Häretikers ist grundlos, verworren, veränderlich, wechselnd, unbestimmt, form- und gestaltlos, und mit sich selbst im Widerspruch. [2]) Aber eben aus diesen Charakteren der Häresie wird klar,

---

1) *Hilar.* de trin. VI. 37. Mihi tu hodie, novi apostolatus mendax sacerdotium, ingeris Christum ex nihilo creaturam. *Iren.* III. 2. n. 1: Unusquisque enim ipsorum omnimodo perversus semetipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur.

2) *Hieron.* in Oseam c. 10: Non enim testimoniis scripturarum sed arte dialectica et argumentis philosophorum munita sunt atque constructa (quae mutata sunt ab haereticis). *Bernard.* in Canticum serm. 41. n. 1: Haereticorum intellectus non habet hunc in se puritatis veritatisque nitorem: et ideo multam curam gerunt ipsum colorare et fucare phalaris verborum, et versutiis syllogismorum, ne, si nudus, oppareat turpitudo. *Orig.* in Ezech. hom. 2. n. 4: Si considerare volueris magistros, videbis eos infirmos, instabiles ... Et quia non sunt tales, ut steterint robusta radice fundati, ideo non steterunt in firmamento, sed dilexerunt movere pedes suos. *Tertull.* praescr. c. 11: Nemo quaerit, nisi qui aut non habuit, aut perdidit. *Idem* adv. Valentin. c. 4: Ideoque prospicimus, seposita illorum solemni dissimulatione sua plerosque dividi, quibusdam articulis etiam bona fide dicturos: *hoc ita non est:* et, *hoc aliter accipio*, et, *hoc non agnosco.* Varietate enim innovatur regularum facies; habet enim colores ignorantiarum. *Iren.* I. 11. n. 1: ἰδωμεν νυν και τουτων ἀστατον γνωμην, δυο που και τριων ὀντων πως περι των αὐτων οὐ τα αὐτα λεγουσιν, ἀλλα τοις πραγμασι και ὀνομασι ἐναντια ἀποφαινονται. *Idem* I. 10. n. 3: ἐρημοι της θειας συνεσεως. *Idem* III. 12. n. 7: Variae sunt sententiae uniuscujusque eorum, recipientes errorem, quemadmodum capiebat. *Idem* V. 19. n. 2: Indocti omnes haeretici et ignorantes dispositiones dei et inscii ejus, quae est secundum hominem dispositionis, quippe caecutientes circa veritatem ipse suae contradicunt saluti. *Idem* V. 20. n. 1: Necesse est ergo habent praedicti haeretici, quoniam caeci sunt ad veritatem, alteram et alteram ambulare exorbitantem viam et propter hoc inconsonanter et inconsequenter dispersa sunt vestigia doctrinae eorum. *Idem* V. 20. n. 2: Tales sunt omnes haeretici, et qui se plus aliquid praeter veritatem invenire putant, sequentes ea quae praedicta sunt varie et multiformiter et imbecille facientes iter, de iisdem non semper easdem sententias habentes velut caeci a caecis circumducuntur juste cadent in sublatentem ignorantiae foveam semper quaerentes, et nunquam verum invenientes. *Hieron.* in Jes. c. 5: Tamdiu autem quaerunt haeretici nova veteribus jungere et eadem

daß sie selbst ein Produkt der Lüge ist, ein Idol, welches die Lüge geschaffen. So haben die Häresie schon die Apostel gefaßt. Die Gnosis der Häresie ist nach ihnen eine falschnamige, eine Lügen-Gnosis, *γνωσις ψευδωνυμος*, [1]) und die Lehrer, die sie vortragen, sind Lügen-Lehrer, *ψευδοδιδασκαλοι*, [2]) Lügenapostel, *ψευδοαποστολοι* [3]). Die dogmatische Regellosigkeit, Formlosigkeit, Ordnungslosigkeit, Unbestimmtheit, Zerflossenheit und Charakterlosigkeit der Häresie nimmt auf dem moralischen und kirchlichen Boden keine andere Gestalt an, sondern bleibt auch auf diesem Gebiete wesentlich dieselbe. Tertullian sagt: „Ich will nicht unterlassen eine Schilderung des häretischen Lebens zu geben; wie irdisch, wie menschlich; ohne Ernst, ohne Würde, ohne Zucht, angemessen ihrem Glauben. Insbesondere weiß man nicht, wer ein Katechumen, wer ein Gläubiger ist; ganz gleich gehen sie hin (zum Gottesdienst), ganz gleich hören sie, ganz gleich beten sie. Die Kirchenzucht mit Füßen treten, nennen sie Einfalt, die Sorge dafür aber bei uns — Kuppelei. Sie knüpfen auch mit Allen ohne Unterschied Gemeinschaft. Es kümmert sie nicht, ob diese es auch verschieden halten mögen, wenn sie sich nur zur Bekämpfung der Einen Wahrheit mit ihnen verstehen. Alle blähen sich auf, Alle verheißen Erkenntniß. Die Katechumenen sind schon eher vollkommen als noch unterrichtet. Ihre Ordinationen sind unbesonnen, leichtsinnig, unbeständig, bald stellen sie Neophyten auf, bald der Welt Hörige, bald unsere Apostaten, um sie durch äußern Glanz zu fesseln, weil sie es durch Wahrheit nicht vermögen. Nirgends schwingt man sich rascher als im Lager der Rebellen, weil es schon als Verdienst gilt, wenn man nur dort ist. Daher ist heute Der Bischof, morgen ein Anderer; wer heute Diakon, ist morgen Lector; wer heute Presbyter, ist morgen Laie, denn auch Laien legen sie priesterliche Verrichtungen auf. Was soll ich von der Verwaltung des Lehramts sagen? da sie das zu ihrem Geschäfte machen, nicht die Heiden zu bekehren, sondern die Unsrigen zu verkehren. Nach dem Ruhm haschen sie, wenn sie Stehenden den

---

recentioribus immuture, donec et sensus humanus et sermo deficiat. ***Hegesipp.*** ap. Euseb. Hist. Eccl. IV. 22: *ἑκαστῳ ἰδιως και ἑτερως ἰδιαν δοξαν παρεισηγαγεν.* ***Euseb.*** in Ps. 1. 1: *μηδεν ἐχοντες ἑστηκος, ἀλλ' ἀνεξεταστοις κινομενοι λογισμοις, ἐν οἱς ἀν βουληθωσιν οἱ ἀσεβεις.*

1) 1 Tim. 6, 20, d. h. jene Erkenntniß, die fälschlich so genannt wird.

2) 2 Petr. 2, 1. vgl. 1 Tim. 1, 3. 6, 3.

3) 2 Kor. 11, 13.

Sturz, nicht aber Darniederliegenden Erhöhung bereiten können; begreiflich, es kommt ja auch ihr Werk nicht vom Aufbauen, sondern vom Niederreissen der Wahrheit. Das Unsrige unterwühlen sie, damit sie das Ihrige aufbauen. Nur zu solchen Zwecken thun sie gar demüthig, einschmeichelnd und unterthänig. Daß bei den Häretikern keine Spaltungen vorkommen, rührt daher, daß, wenn es deren gibt, sie nicht sichtbar werden: Spaltung ist ihnen ihre Einheit. Ich will Lügner sein, wenn sie nicht auch unter sich von ihren Lehrsetzen abweichen; ein Jeder pfeift das Lied, das er bekommen, nach seinem Gefallen, wie der, welcher es ausgegeben, es nach seinem Geschmacke componirt hat. Der Fortschritt einer Sache erkennt seine Natur an und die Sitte seiner Herkunft; — den Valentinianern blieb erlaubt, was dem Valentin freistand, ihren Glauben nach Gefallen zu neuern. Sieht man nun den Häresiern ganz auf den Grund, so wird man bei allen treffen, daß sie in Vielem anders als ihre Stifter denken. Die Meisten haben gar keine Kirche; ohne Mutter, ohne Sitz, baar des Glaubens, ohne Heimath, ohne Herd schwärmen sie herum." [1]) Diese Ansicht von der Häresie, welche an sich die Caricatur des Christenthums ist, [2]) ist der ganzen alten Kirche gemeinsam. [3]) Diese unbestimmte und charakterlose Natur der Häresie steigert sich fort zu stets Schlimmerem. Es wohnt nämlich der Häresie zugleich ein böses, aller Heilung widerstrebendes, zügelloses und zerstörungssüchtiges Wesen ein, [4]) welches man nur aus diabolischen Einflüssen, aus Einflüssen des Vaters der Lüge erklären zu können geglaubt hat. [5]) Dieses Wesen richtet seine zerstörende Kraft nicht etwa nur auf die Wahrheit und auf die

---

1) Tertull. praescript. haeret. c. 40. 41.

2) *Clem. Alex.* Strom. VII. 17.

3) Ignatius bringt in seinen Briefen folgende kurzgefaßte Ausdrücke über die Häresie und die Häretiker vor: „Der irrthumsvolle Geist des Häretikers predigt lediglich nur sich selbst, — er redet das Seinige, — gefällt sich allein, — glorificirt sich allein, — ist lügnerisch, betrüglich, ehr- und lobsüchtig, verschlagen, häuft Irrthum auf Irrthum, ist ohne Ernst, harmonielos in sich selber, treibt Handel unter christlichem Namen und unter christlichem Schilde, hat eine schlechthin verkehrte Lehre." 2c. 2c. Diese Vorstellungen kehren später überall wieder, was auch schon aus dem oben Mitgetheilten klar wird.

4) *Chrysost.* ad II ad Timoth. 2, 17: Die Häresie wird genannt *ἀκαθεκτον κακον, οὐκετι ἰατρειᾳ κατασχεθηναι δυναμενον, ἀλλα το παν λυμαινεται.*

5) Die Lehren der Häresie sind *διδασκαλιαι δαιμονιων* 1 Tim. 4, 1. Vgl. Matth. 13, 25. 39. *Ignat.* ep. ad Trall. *Theodoret.* praefat. in lib. III. de haeret. fab. sodann ibid. l. IV. c. 12.

Einheit der Wahrheit, sondern bringt auch in alle innern und äussern gottgeordneten Verhältnisse ein, und es ist gar nicht zu viel gesagt, wenn Vincentius Lerinensis folgende Schilderung von den Zerstörungen der Häresie entwirft: „Als das arianische Gift nicht nur ein Theilchen der Welt, sondern fast den ganzen Erdkreis angesteckt hatte, so daß, nachdem beinahe alle lateinischen Bischöfe, theils durch Gewalt, theils durch List hintergangen waren, man in Folge der Verfinsterung, die sich des Geistes bemächtigt hatte, nicht recht wußte, woran man sich bei einer so großen Verwirrung am sichersten halten solle; — da zog jeder wahre Liebhaber und Verehrer Christi den alten Glauben der neuen Treulosigkeit vor, und erhielt sich auf diese Weise unangesteckt vor der Pest. In jener gefahrvollen Zeit stellte sich nur zu klar heraus, welch großes Unheil eine neu eingeführte Lehre mit sich bringe. Da ward nicht nur die häusliche, sondern auch die öffentliche Ruhe untergraben. Nicht nur Verwandtschaften, Vetterschaften, Freundschaften, Häuser, sondern auch Städte, Völker, Provinzen, Nationen, das ganze römische Reich endlich, wurde von Grund aus erschüttert und bewegt. Denn nachdem die unheilige Neuheit der Arianer, wie eine Kriegsgöttin oder Furie erst den Kaiser (Constantius) für sich eingenommen, dann alle Großen des Hofes ihren neuen Gesetzen unterworfen hatte, hörte sie nicht auf, Alles unter einander zu mischen und zu beunruhigen, alles Geheime und Oeffentliche, Heilige und Unheilige, — sie unterschied nicht Gutes und Wahres vom Uebrigen, sondern ertheilte ihre Streiche, wie von einem erhabenen Orte herab, ohne Wahl, wohin sie wollte, aus. Geschändet wurden dann die Eheweiber, entblöst die Wittwen, entehrt die Jungfrauen, niedergerissen die Klöster, zerstreut die Kleriker, geschlagen die Leviten, verbannt die Priester, mit Heiligen gefüllt die Kerker, Gefängnisse und Bergwerke; der größte Theil derer, die aus den ihnen verbotenen Städten vertrieben und dem Elende Preis gegeben waren, sanken in Einöden, in Höhlen, unter Thieren, auf Felsen, vor Mangel an Bedeckung, aus Hunger und Durst dahin und verschmachteten. Und dieses Alles — aus keiner andern Ursache, als weil man Statt des himmlischen Dogmas, menschlichen Aberglauben einführte, weil man das gut gegründete Alterthum durch verbrecherische Neuheit stürzte, weil man die frühern Institute verlachte, weil man die Wissenschaft der Väter auflöste, weil man die Bestimmung der Vorfahren zerriß, weil man sich aus Neigung zu profanem und Neuheit versprechendem Aberwitz nicht innerhalb der keuschen Grenzen eines geheiligten und

unbemackelten Alterthums zu halten wußte.“ [1]) Was den **Ursprung** der Häresie angeht, so ist die Frage nach demselben mit der nach ihrem **Inhalte** in nahem Zusammenhange. Wir verstehen unter Ursprung hier nicht das, was für irgend einen einzelnen Menschen je nach seiner subjectiven Beschaffenheit oder nach dem Grade seiner Bildung nächste Veranlassung gab, entweder eine Häresie neu zu schaffen, oder einer schon geschaffenen sich anzuschließen, wozu wir historisch ganz berechtigt, **Nachlässigkeit im Schriftstudium**, [2]) **Mangel an geistiger Kraft**, die Tiefe des göttlichen Worts zu ergründen, woraus eine große Menge der verschiedensten Interpretationen hervorgeht, [3]) **Selbstsucht**, verbunden mit **Eitelkeit**, **Ehr-** und **Herrschsucht**, [4]) **Streitsucht**, [5]) **Rechthaberei**, [6]) **vermessene Neuerungssucht**, [7]) **Rachsucht** wegen geglaubter Hintansetzung bei Ertheilung kirchlicher Aemter in Verbindung mit **Neid** gegen Andere [8]) u. dgl. rechnen, — sondern unter dem Ursprünglichen verstehen wir das erste Erscheinen und Auftreten derjenigen principiellen Meinungen und Vorstellungen, welche sich den Häresien inhaltlich zu Grunde

---

1) *Vincent. Ler.* commonit. c. 6. Wer sollte aus der Geschichte sich nicht erinnern, daß die oben geschilderten Scenen aus der Zeit des Arianismus sich später noch oft wiederholt haben?

2) *Chrysost.* homil. 37. hom. 128. und praefat. in ep. ad Roman. *Justin. M.* respons. 1. ad orthod.

3) *Vincent. Ler.* commonit. c. 2: „Wegen ihrer Tiefe nehmen die heil. Schrift nicht Alle in demselben Sinn, sondern der Eine legt ihre Aussprüche so, der Andere anders aus, so daß es scheint, als können eben so viele Ansichten aus ihr entnommen werden, als Menschen sind; denn anders legt sie **Novatian**, anders **Sabellius**, anders **Donatus**, anders **Arius**, **Eunomius**, **Priscillianus**, anders **Jovinian**, **Pelagius**, **Coelestius**, anders endlich **Nestorius** aus.“

4) *Chrysost.* hom. 2 in I. ad Timoth. hom. II. n. 1. 2. *Theophyl.* in cap. 5. ad Galat. *Isidor. Pelus.* ep. 56. lib. IV. *Justin. M.* respons. 4 ad Orthod. *Clem. Al.* Strom. VII. 16. Orig. in Rom. II. n. 6. in Oseam 5. 9. In Jerem. 4. in Abd. 1. *August.* de util. cred. I. n. 1. de vera rel. c. 10. n. 18. 19. c. 25. n. 47. in Ps. 52. n. 5. *Bernard.* in Cant. serm. 45. n. 2.

5) *Theophyl.* in c. 5. ad Gal.

6) *August.* de civ. D. XVIII. 51. n. 1. de ver. rel. 5. n. 9.

7) Basil. de Spir. S. c. 7. *Tertull.* adv. Marc. IV. 4.

8) *Tertull.* adv. Valent. n. 4: Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci petitum indignatus, de ecclesia authenticae regulae abrupit (ut solent animi pro prioratu exciti praesumtione ultionis accendi) ad expugnandum conversus veritatem. Cfr. *Cyprian.* de zelo et livor.

legen. Es kommt somit, um das Ursprüngliche zu erfahren, nicht darauf an, zu welcher Zeit irgend ein Häretiker mit einer abnormen Vorstellung auftritt, sondern darauf, wann die vom Häretiker festgehaltene Meinung das erstemal der Welt bekannt worden sei.

Daß die Häresie als das Antichristliche aus dem Urchristlichen nicht sei, liegt schon in der Natur der Sache, und die heil. Schrift spricht es überdieß nachdrucksamst in den Worten aus: „Ihr wisset, daß keine Lüge aus der Wahrheit ist.“ 1) Daß aber die Lüge die Häresie sei, wird schon aus den zunächst folgenden und dann aus spätern Bemerkungen klar. 2) Wie aber die Lüge nicht aus der Wahrheit ist, so ist umgekehrt auch die Wahrheit nicht aus der Lüge, und nur die Hyperkritik der gegenwärtigen Zeit mag die vergebliche Mühe auf sich nehmen, den Beweis zu liefern, daß die Orthodoxie aus der Häresie hervorgegangen sei. 3) Zu diesen beiden logischen und historischen Unmöglichkeiten kommt noch eine dritte, in der Annahme, das Katholische und Häretische seien schon ursprünglich mit und neben einander vorhanden,

---

1) 1 Joh. 2, 21.

2) 1 Joh. 2, 22. 23: „Wer ist ein Lügner, wenn nicht der, welcher läugnet, daß Jesus der Christus ist? Der ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn läugnet. Jeder, der den Sohn läugnet, läugnet auch den Vater.“ Das Object der häretischen Negation ist später umständlicher angegeben. 2 Joh. 7: „Viel Verführer sind in die Welt ausgegangen, welche läugnen, daß Jesus Christus im Fleische geboren sei. Ein solcher ist der Verführer (der Ausdruck πλανος bedeutet sowohl den Irrenden als den Irreführenden: der Häretiker ist beides) und Antichrist.“ Die erste Häresie ist also der Doketismus, welcher die Menschwerdung Gottes läugnet.

3) Ueber dieses after-wissenschaftliche Streben sagt Ph. Schaff in seiner Geschichte der christlichen Kirche I. 569, nachdem er bemerkt, die Häresie entstehe aus Opposition gegen die schon vorhandene göttliche Offenbarung, Folgendes: „Nach der umgekehrten pantheistischen Geschichtsbetrachtung der modernen Tübinger Schule von Dr. Baur, Strauß, Schwegler, Zeller ꝛc. ꝛc. geht vielmehr die Orthodoxie aus der Häresie, also die Wahrheit aus der Lüge und das Gute aus dem Bösen hervor. Die consequenteste Durchführung dieses Princips ist der scharfsinnige theologische Roman von Dr. Schwegler, betitelt: „„Das nachapostolische Zeitalter,““ wonach das kirchliche Christenthum ein Product des Ebionitismus in seinem Conflict mit dem Gnosticismus sein soll. Dieselbe Philosophie der Geschichte, — man verzeihe uns die Anspielung, — legt Göthe dem Mephistopheles in den Mund, der sich selbst unter Anderem so charakterisirt:

„„Ich bin ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war,
Ein Theil der Finsterniß, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht.““

und ein Jedes die nothwendige Ergänzung des Andern gewesen, als ob zwischen Position und Negation je ein anderes Verhältniß möglich wäre, als das des wechselseitigen ewigen Widerspruchs.[1]) Die Häresie, — und das ist die einzig mögliche Weise der Erklärung ihrer Existenz, ist durch das entstanden, was als Heidenthum und Judenthum schon vorhanden war, sich aber als Christenthum geltend machen wollte. Das Heidenthum und der Judaismus als solche, oder irgend ein falsches philosophisches System, überhaupt der Irrthum als solcher, so sehr sie auch alle von der Lüge durchwaltet sind, sie sind doch noch keine Häresie, — sie werden aber zu einer solchen, sobald sie anfangen, sich als Christenthum auszugeben. Die Lüge der Häresie ist demnach eine zweifache: zuerst die Lüge, die im vorhandenen Irrthume wohnt, sodann die Lüge, die in der Behauptung besteht, die Irrlehre enthalte das christliche Dogma. Daß aber die Häresien aus dem Heidenthum und falschen Judenthume entstanden seien, und danach die Grundformen der Häresien sich gebildet haben, ist schon frühe erkannt worden.[2]) So weit auch das frühere ächte Judenthum vom Heidenthum entfernt war, und einen nicht zu lösenden Widerspruch gegen dasselbe bildete, mit dem unächten mochte sich das letztere leicht vermischen. Eine solche unnatürliche Vermischung stellte an sich schon der Philonismus dar. Wir haben diesen anderwärts umständlich geschildert und eine nicht geringe Anzahl von Häresien folgerichtig daraus abgeleitet.[3]) Damit haben wir als historische Ursachen für die Häresien, der Zahl nach drei angeführt: das Heidenthum, das Judenthum und die schon zur Zeit der Apostel vollzogene Vermischung des Judenthums mit

---

1) Wir haben über diese abstruse Ansicht schon früher in der Einleitung verhandelt, siehe Dogm. I. S. 265—268.

2) Der *Cod. Justinian.* l. I. tit. VII. und Balsamon ad can. XIV. Concil. Chalced. scheinen zwar, wenn sie die Häretiker in zwei Classen, in Juden und Heiden theilen, das Wort in einem etwas weiten Sinne zu nehmen, allein die häretischen Grundformen sind klar hervorgehoben. Die dem Origenes vielfach eben so zugeschriebene als abgesprochene Schrift: Philosophumena, sive adv. omnes haereses sucht, wie schon im Proömium als Zweck angegeben wird, nachzuweisen, daß die Häretiker ihre abgesonderten Lehren weder aus der heil. Schrift noch aus der lebendigen Fortpflanzung des göttlichen Wortes, sondern aus philosophischen Lehren, Mysterien und astrologischen Systemen des Heidenthums entnommen und durch Raub an sich gebracht haben. Vincentius Lerinensis aber sagt, um die Lehre des Photinus aus dem starren Monotheismus des falschen Judenthums zu erklären, commonitor. c. 17: er habe more judaico gelehrt.

3) Siehe unsere Philosophie des Christenthums I. Bd. S. 361—519.

dem Heidenthum. Das Judenthum aber, das in die Häresie überging, ist entweder das pantheistische, wie wir es in der Kabbala erblickt haben, oder das starre, und eben darum unwahr monotheistische, das, indem es die innere Lebendigkeit der trinitarischen Natur der Gottheit verkennt, das Hauptdogma des Christenthums negirt. [1]) Daß aber der starre Monotheismus des Judaismus zum Pantheismus führe, ist nicht nur früher gezeigt worden, [2]) sondern der eben vorhin angezeigte Fall wird hier nicht weniger beweisend. [3]) Ob ein heidnisches oder falsch-jüdisches Princip der Häresie sich in seiner Ganzheit oder nur theilweise zu Grunde lege, ist allerdings nichts Gleichgültiges; allein die Erfahrung hat gezeigt und dialektisch läßt es sich leicht erklären, daß, gleichwie die Depravation eines Theils des Bibeltextes die ganze Bibel entstellt, [4]) so auch ein einziges Dogma, aus seiner Stelle gerückt und entstellt, zugleich alle übrigen, und damit die ganze Wahrheit alterirt. [5]) — Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir auf das Inhaltliche der Häresie ein. Daß dieses ein Verschiedenes sei, ergibt sich schon aus der Vielheit der häretischen Systeme. Wir begnügen uns damit, überall nur die Grundlehren hervorzuheben, was um so kürzer geschehen kann, da wir das Heidenthum und das falsche Judenthum schon in den vorausgehenden Gestalten abgeschildert haben. Es mag uns gestattet sein, vorerst im Allgemeinen die Verwüstungen, welche die Häresie auf dem Gebiete der christlichen Intelligenz, Religiosität und Sittlichkeit anrichtete, zu bezeichnen. Während der

---

1) So Photinus nach *Vincent. Lerin.* commonit. c. 17: Photini ergo secta haec est. Dicit, Deum *singulum* esse et *solitarium* et *more judaico* confitendum. Trinitatis plenitudinem negat.

2) Dogm. II. 450—463. 491—494.

3) Der Irrthum des Photinus verband sich mit der pantheistischen Vorstellung des Sabellius von dem steten Sichausdehnen und Sichzusammenziehen der göttlichen Substanz. Bei Athanasius de synod. n. 27. begegnen uns in einem Glaubensbekenntnisse, das gegen Photinus entworfen ist, 27 Anathematismen, wovon das 6. lautet: ει τις την ουσιαν του θεου πλατυνεσθαι η συστελλεσθαι φασκοι, αναθεμα εστω. Das 7. Anathem bezieht sich auf die Ausdehnung und Zusammenziehung der Substanz des göttlichen Logos; das 8. auf die Anwendung der Lehre Philos vom λογος ενδιαθετος und προφορικος auf den göttlichen Logos.

4) *Eulog. Alexandr.* in libro contra Severum et Timotheum haereticos, in Bibliothec. Photii Cod. 125. p. 760.

5) *Novat.* de trin. c. 11.

Judaismus, der sich im zweiten Jahrhunderte als Ebionitismus von der Kirche gänzlich lostrennte, die göttliche Natur in Christo läugnete, dadurch aber die Welterlösung, die an die Gottmenschheit des Heilandes geknüpft war, zu etwas Unmöglichem machte, — läugnete umgekehrt der Doketismus ebenso die menschliche Natur im Erlöser, die er für bloßen Schein erklärte, und hob eben dadurch die Möglichkeit der Erlösung von der entgegengesetzten Seite auf. War der Doketismus mehrern Häresien zumal, vor Allem aber dem Gnosticismus und Manichäismus eigenthümlich, so sind es gerade diese beiden häretischen Systeme, welche nicht nur am längsten sich erhalten, sondern auch die größten Verwüstungen in der Menschheit angerichtet haben. Der in ihnen herrschende Pantheismus bewirkte eine Auflösung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens nach der andern, und zwar: Auflösung der Idee der persönlichen Gottheit, weil er zuerst Gott und Welt, und vor Allem den Menschen und Gott mit einander identificirt, sodann aber bei dieser Identification das göttliche Wesen in das Unbestimmte zieht, um es zuletzt in's Endliche zu verflüchtigen, — Auflösung der Idee der Schöpfung und Erhaltung und Aufhebung des Schöpfungszweckes, — Auflösung der Idee des göttlichen Gesetzgebers, so wie Aufhebung des göttlichen Gesetzes selbst (Antinomismus), — Auflösung der Idee des Menschen, einmal dadurch, daß er völlig zu Gott gemacht, das andere Mal dadurch, daß er zum bedeutungslosen Werkzeuge und zu einer vorübergehenden Erscheinung Gottes gestempelt wird, — Auflösung der Idee der menschlichen Freiheit, eben weil der Mensch zum willenlosen Organ der Gottheit, Gott selbst aber zum Urheber alles Guten und Bösen gemacht wird, — Auflösung des Unterschiedes zwischen Gut und Bös, woran sich nothwendig die Auflösung alles sittlich-religiösen Handelns und Lebens knüpft, da ohnehin der Zustand im künftigen Leben von jenem Handeln und Leben nicht abhängt, weil Gott ohne alle Rücksicht hierauf den Einen zur Seligkeit, den Andern zur Unseligkeit prädestinirt hat, — Auflösung des Persönlichen und Individuellen in die leere Allgemeinheit, — Auflösung der Idee der Unsterblichkeit, — Auflösung des Eigenthums (Gütergemeinschaft), — Auflösung der Ehe (Weibergemeinschaft), und dadurch der Familie, — aber endlich auch Auflösung des Staates mit dem gesammten histori-

schen Rechte in die reine Demokratie, oder vielmehr in ein Chaos, das auch ein Pandämonion genannt werden kann. [1])

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über die Häresie gehen wir zum Besondern über. 1) Judaismus und Ebionitismus. Nachdem Barnabas in den ersten sechszehn Kapiteln seines bekannten Briefes im wohlbegriffenen Geiste beider Testamente, des Alten und des Neuen, nachgewiesen, daß mit dem Eintritt des Christenthums in die Welt die welthistorische Geltung des Judenthums erloschen sei, und das Cerimonialgesetz rechtmäßig aufgehört habe, an dessen Stelle das Christenthum als neues Gesetz getreten, in welchem das erstere seine Erfüllung, mit der Erfüllung aber zugleich sein Ende gefunden, — gab es nicht leicht einen Kirchenlehrer, der nicht auf Dasselbe zurückgekommen wäre; dem Nachdrucke aber, welchen sie darauf legten, ist anzusehen, daß sie, wie Barnabas selbst, gegen eine bestimmte Verkehrtheit der Zeit polemisirten, welche Verkehrtheit in nichts Anderem, als in dem damaligen Streben Mehrerer bestand, im Christenthum nur eine Fortsetzung des antiquirten Judenthums erblicken zu lassen. Solche waren Christen dem Namen, Juden aber der Sache nach. Gegen diesen innern Widerspruch des religiösen Bewußtseins ernste Einsprache zu machen, findet schon der Aposteljünger Ignatius für nothwendig. Indem er (epist. ad Magnes. c. 8.) vor Irrlehren warnt, setzt er erklärend hinzu: „Denn wenn wir noch immer nach dem Gesetze des Judenthums leben, so bekennen wir, keine Gnade empfangen zu haben.“ „Die, welche in den alten Werken des jüdischen Gesetzes gelebt hatten, sich aber bekehrten und zu neuer Hoffnung gelangten, halten nicht mehr die Sabbathe, sondern leben das Leben des Herrn,“ c. 9. „Weil wir seine Jünger geworden, lasset uns lernen, dem Christenthume gemäß zu leben! denn wer mehr nach einem andern, als nach diesem Namen genannt wird, der gehört Gott nicht an. Entfernt also von euch den bösen Sauerteig, den veralteten und verdorbenen, und verwandelt euch in einen neuen Sauerteig, welcher ist Jesus Christus. Durch ihn lasset mit Salz euch würzen, damit Niemand unter euch in Fäulniß komme, indem ihr nach dem Geruche werdet gerichtet werden. Es ist ungereimt, Jesum Christum anrufen und nach dem Judenthume leben; denn nicht der Christ glaubt an das Judenthum, sondern der Jude ans Christenthum, damit die Völker aller Zungen durch den Glauben mit Gott vereinigt werden.“ c. 20. Diese Warnungen setzen sich im Briefe an die Philadelphier fort. „Wenn bei euch Jemand als Herold des Judenthums auftritt, so höret ihn nicht,“ c. 6. Der hier gemeinte Judaismus hatte sich in seinem antichristlichen Wesen zur Zeit Justins des M. schon so weit entwickelt, daß er behauptete, Jesus sei zwar wohl Christus, aber dennoch ein bloßer Mensch, von Menschen abstammend, mit dem sich erst bei der Taufe eine höhere Kraft verbunden habe. (*Justin.* dial. c. Tryphone c. 48. 49.) Diese Negation der Gottheit Christi ist der Inhalt des zum Ebionitismus ausgebildeten Judaismus, wozu noch die Behauptung kommt, es sei das jüdische Gesetz in seiner ganzen frühern Geltung anzuerkennen und zu erfüllen. Von nun

---

1) Wir haben die umständlicheren Nachweise hievon geliefert in unserer Schrift: Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Principien in intellectueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab, — worauf wir sofort mehrmals verweisen werden.

an wurde der die Gottheit Christi läugnende und die Offenbarung verkehrende Ebionitismus als förmliche Häresie ausgesprochen, er wurde als solche wie der Gnosticismus, betrachtet. (*Iren.* adv. haer. I. 26. III. 11. IV. 33. V. 11. *Tertull.* de carne Christi. c. 14. de praescript. c. 33. 48. *Origen.* in Matth. 16, 12. Tom. III. ed. De la Rue p. 733. in Matth. XI. 12. Tom. III. p. 494. in Luc. hom. 17. Comment. in Rom. Tom. IV. p. 515. in Joann. XXXII. Tom. IV. p. 429. Contr. Celsum. l. V. 9. c. 61. V. 61. Tom. I. p. 624. c. 65. p. 628. in Titum, tom. IV. p. 695. de princip. IV. 22. *Novat.* de trin. vid. Galland. biblioth. Patr. tom. III. p. 287 sq. *Cyprian.* epist. 73. *Constit. apost.* VI. 6. *Lactant.* inst. IV. 30. (mit Cyprian nennt er die Ebioniten Anthropianer, d. h. solche, die Christum nur als Menschen erkennen), *Theodoret.* haeret. Fab. im Eingang zum Ganzen, u. I. II. c. 1. *Method.* sympos. orat. VIII. c. 10. *Euseb.* H. E. III. 27. V. 8. VI. 17. Demonstr. evang. l. VII. ed. Col. 1688. p. 316. *Optat. Mil.* de schismat. Donat. IV. 5. Hieronymus sagt: epist. 112 ad August. von den Ebioniten: a patribus anathematizati sunt: vgl. *Hieron.* Comment. in Jes. l. XVIII. c. 66. p. 20. ad Helvid. c. 17. de script. eccl. c. 9. Comment. in epist. ad Ephes. l. II. c. 4. V. 10. Comment. in ep. ad Gal. l. II. c. 3. V. 13. Comment. in Ezech. l. XIII. c. 44. V. 6. Comment. in Jes. l. I. c. 1. V. 12. *Philastr.* de haeres. c. 37. *Epiphan.* h. 30, 13. 29. *Hilar.* de trin. l. II. ab init.) Selbst die pharisäischen Satzungen schienen die Ebioniten festhalten zu wollen (vgl. Ambrosiast. l. I. ex Pharisaeis originem trahunt. *Hieron.* in Jes. l. I. c. 1. V. 3: sie glaubten so, ut judaicarum superstitionum ceremonias non relinquant: nach *Euseb.* H. E. VI. 17 waren die Ebioniten jüdischer als nur jüdisch: ἰουδαϊκώτερον); sie verschmähten darum, mit den Heidenchristen in Gemeinschaft zu treten (Nach Justin) und verwarfen die Auctorität des Apostels Paulus, den sie einen Apostaten des Gesetzes (*Iren.* I. 26. *Orig.* contr. Cels. V. 65. *Euseb.* III. 27. *Hieron.* in Matth. l. II. c. 12. V. 2. *Theodoret.* haeret. fab. II. 1. Schon im N. T. sehen wir seine Geltung von Judaisten angegriffen, vgl. 1 Kor. 9, 1 ff. 2 Kor. 1, 12. 6, 8. 9. 10, 2. Gal. 1, 10. 2, 9. 5, 11. und sonst oftmals), selbst einen Heiden nannten sie ihn († *Epiphan.* haer. XXX., 16. 25.).

2) Gnosticismus. Indem wir zu diesem übergehen, schicken wir die Bemerkung voran, daß bei dieser Häresie sowohl als bei dem darauf folgenden Manichäismus ein Zweifaches wohl von einander zu unterscheiden ist, die Metaphysik des häretischen Systems und die daran nur ganz äußerlich geknüpfte Fabel, welche letztere nur von sehr geringem Belange, und an sich das Product einer alle geistigen Gesetze verhöhnenden, regellosen, wirren, wahnwitzigen und zugleich unfrommen und sittenlosen Phantasie ist. (*Theodoret.* haeret. Fab. im Eingang der ganzen Schrift: προς δε τουτῳ, και πολυς των μυθων ὁ ληρος, και της κατα του θεου τολμηθεισης βλασφημιας το μεγεθος ἀρρητον γλωσσαις εὐσεβειν παιδευθεισαις· την δε και νενομοθετημενην παρ᾽ αὐτων και πραττομενην λαγνεαν, οὐδε των ἐν σκενῃ τις τεθραμμενων ανασχοιτ᾽ ἀν ἠ φρασαι, ἠ λεγοντων ἀλλων ἀκουσαι· τοσουτον ἀπολειπει και τους ἐπισημους της ἀσελγειας ἐργατας. ἐπειδη δε των παμμιαρων τουτων δογματων το μυσος γυμνουμενον βδελυρωτερους ἀποφαινει και τους δυσσεβως γεγεννηκοτας, και τους ἀνοητως πεπιστευκοτας, ἀναδεξομαι προθυμως τον πονον, ἀφορων εἰς το κερδος. Theodoret verspricht im Weitern, in der Darstellung der albernen Fabeln nach Möglichkeit sich zu beschränken, die größten unter den Gotteslästerungen auszulassen und die unreinsten und abscheulichsten unter den Orgien ganz mit Stillschweigen zu übergehen). Die Metaphysik des Gnosticismus ist aber größtentheils jene materialistisch-

pantheistische, welche wir oben in der Reihe der Idole unter der dritten Gestalt dargestellt haben; denn die Gottheit des Gnosticismus ist jenes unbestimmte, mannweibliche Urwesen, welches sich nach ägyptischer, persischer, indischer, buddhistischer und griechischer Vorstellungsweise in die endlichen Dinge entfaltet hat, in einem Processe, welcher kosmogonisch und theogonisch zugleich ist. Nur hat manches aus dem Heidenthum Herübergezogene eine bestimmte Färbung durch Philo erhalten, dessen System ein in sich übel zusammenhängender Synkretismus oder Conglomerat aus pantheistischem Heidenthum und theistischem Judenthum war (siehe unsere Philosophie des Christenthums); in ihm selbst hatte aber das pantheistische Element bei Weitem das Uebergewicht über das theistische erhalten. Philo faßte die Gottheit vorzugsweise als das Sein; Gott ist ὁ ὢν oder το ὀν, seine Natur ist das Sein (de nominum mutatione ed. Mang. p. 580. φησιν ὁτι, ἐγω εἰμι ὁ ὢν, ἰσον τῳ, εἰναι πεφυκα, οὐ λεγεσθαι). Aber das Sein der Gottheit ist das qualitätslose Sein. (Leg. Allegor. l. I. p. 50. ἀποιος γαρ ὁ θεος. *Ibid.* p. 53. δει γαρ ἡγεισθαι και ἀποιον αὐτον εἰναι. Die Qualität, ποιοτης, wird in Gott geläugnet. (Quod Deus sit immutabilis p. 281. ed. Mang.) Diese Vorstellung des Philo von Gott wiederholt sich im Gnosticismus in der vom Bythos, d. i. in der von dem göttlichen Urgrunde. Die Vorstellung vom Bythos ist aber eine solche, die im Heidenthume nicht Einmal nur ihren Vorgang und ihr Vorbild hat. Irenäus kommt hierauf da gelegentlich zu sprechen, wo er dem ganzen Gnosticismus nachweist, daß er seinen Ursprung nur im Heidenthum habe. Wir geben die Grundgedanken der merkwürdigen Schilderung in Nachstehendem getreu wieder: Wenn der alte Komiker Antiphanes in seiner Theogonie aus der Nacht und der Stille das Chaos, aus der Nacht und dem Chaos den Eros, aus diesem das Licht, und hieraus seinen übrigen ersten Götterstamm hervorgehen, auf diesen ersten hin ein zweites Göttergeschlecht folgen läßt, und diesem die Schöpfung der Natur und des Menschen zuschreibt; so haben die Gnostiker diese Fabel vor sich hin genommen, sie nachgedichtet, dieselben Vorstellungen gelehrt und allein nur die Namen verändert, indem sie Statt des Chaos den Nous, Statt des Eros den Logos, Statt der ersten und größten Götter die Aeonen, und Statt des zweiten Göttergeschlechts die Anordnung ihrer Mutter (Achamoth) außerhalb des Pleroma setzten, wodurch sie zu einer zweiten Achtheit gekommen sind, dann ließen sie, wie jener, die Bildung der Welt und des Menschen folgen; — was jene, die Gott nicht kennen, aber dennoch Philosophen genannt werden, gelehrt haben, das haben die Gnostiker gesammelt, und indem sie aus den verschiedensten und schlechtesten Lappen gleichsam eine Decke zusammensetzten, sich ein durch Worte zusammengesetztes Oberkleid bereitet, eine alte, unnütze, nach Unwissenheit und Gottlosigkeit riechende Lehre haben sie als eine neue vorgetragen; — wenn Thales das Wasser den Ursprung der Dinge nennt, so haben die Gnostiker diesen Gedanken in den Bythos gelegt, denn jenes Urwasser und ihr Bythos ist Einerlei; — wenn Homer den Ocean als den Ursprung der Götter und die Thetis als Mutter erkannte, so haben die Gnostiker diese in ihren Bythos und in ihre Sige verwandelt; — wenn Anaximander als den Anfang aller Dinge das Unendliche setzt, das für alle Zeugungen der Wesen den Samen in sich trägt, woraus sofort unendliche Welten hervorgingen, so haben die Gnostiker dieses Unendliche und diese Welten in ihren Bythos und in ihre Aeonen umgestaltet; — wenn Anaxagoras die Geschöpfe durch vom Himmel auf die Erde gefallenen Samen entstehen läßt, so trugen die Gnostiker dieß auf den Samen ihrer Mutter Achamoth über; — von Demokrit und

Epikur haben sie ihre Vorstellungen vom Schatten, vom leeren Raum, als dem Nichtseienden, und von den Atomen als dem Seienden genommen, da sie das Seiende auf das bezogen, was im Pleroma ist, das Nichtseiende aber auf das, was außer dem Pleroma ist; — wenn Demokrit und insbesondere Plato von vorzeitlichen und jenseitigen Ideen sprechen, so haben die Gnostiker diese Ideen in ihre Bilder — imagines — herüber getragen, dabei nur den Namen geändert, gleichwohl aber sich für die Erfinder gehalten und als Urheber dieser nur in der Einbildung bestehenden Erdichtung — imaginariae fictionis — gerühmt; — von Anaxagoras, Empedokles und Plato haben sie die Vorstellung von der ewigen Materie, von den Stoikern aber die Vorstellung von der Nothwendigkeit genommen, nach welcher Alles in die Substanz sich zurück auflöst, aus welcher es entstanden ist, so daß Gott, der selbst nur der Sklave dieser Nothwendigkeit ist, keinem Geschöpfe Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit verleihen kann; — die Vorstellung Hesiods über die Pandora, welche die Götter mit ihren eigenen Gaben beschenkt haben, trugen die Gnostiker auf den Erlöser über, indem sie sagen, ein jeder der Aeonen habe seine Blüthe in ihn niedergelegt; — an die Cyniker erinnern sie, wenn sie lehren, vermöge ihrer edeln Abstammung (aus der Achamoth) können sie durch keinerlei Genuß und durch keinerlei Handlung befleckt werden; — endlich haben die Gnostiker die Zurückführung des Universums auf Zahlen den Pythagoräern entnommen, denn was diese über die Zahl als den Ursprung der Dinge, was sie über das Gerade und Ungerade, über Einheit, Zweiheit, Vierheit, Fünfheit u. s. w. gesagt haben, das haben die Gnostiker, und unter diesen besonders Markus, adoptirt, auf den Bythos und das ganze Pleroma angewendet, sich selbst aber für die Erfinder und Urheber der Vorstellung ausgegeben. So Irenäus über den heidnischen Inhalt der gnostischen Lehre, (adv. haer. II. 14. n. 1—6). Der Bythos des Gnosticismus ist nach der Anschauung des Irenäus das Nichtige (*Iren.* II. 12. n. 8. er wird aufgelöst in id, quod non est), das Leere, vacuum (*Iren.* II. 13. n. 7.) und diese Leerheit der Substanz theilt sich allen Aeonen mit, die an sich nur die Entwicklungsmomente des Bythos sind (*Iren.* II. 4. n. 1: Necessitas erit omni modo, et Bythum ipsorum cum Sige vacuo similem esse et reliquos Aeonas, cum sint vacui fratres, vacuam et substantiam habere). Bythos ist mannweiblich — *ἀρρενοθηλυς* — und alle aus ihm durch Zeugung hervorgegangenen Aeonen sind entweder männlich oder weiblich; eine Vorstellung, die wir bisher im Heidenthum fast überall angetroffen haben. Die Aeonen (die *δυναμεις* des Philo und die Sephiroth der Kabbala) wie z. B. *νους*, *λογος*, *σοφια*, *δικαιοσυνη*, *εἰρηνη*, *δυναμις*, *ἀληθεια*, *ζωη*, tragen Namen an sich, denen man ansieht, daß sie nur die Educte der sich entwickelnden Gottheit sind, welche letztere erst allmälig sich bewußt, und nur in einem Processe sich selbst offenbar wird. Die Zahl der Aeonen ist nicht in allen gnostischen Systemen die gleiche, doch beläuft sie sich nach Irenäus I. 1. n. 1—3. auf 30. Die Gesammtheit der Aeonen ist das Pleroma, das sich in die Achtheit, Zehnheit und Zwölfheit theilt, um auch hierin einen heidnischen Charakter an den Tag zu geben. Einer dieser Aeonen ist *ἀνθρωπος*, der Urmensch, der Adam Kadmon der Kabbala, dieser aber auch noch in der Bedeutung genommen, nach welcher Gott Mensch ist. Irenäus bemerkt: „Und wieder Andere (Anhänger des Ptolemäus sind gemeint, die eine Abart der Valentinianer waren) behaupten selbst, der Propator von Allen, die Proarche (Namen des Bythos) und der Proanennoetos werden Mensch genannt, und dieses sei jenes große und tiefe Geheimniß, daß nämlich jene Alles übertreffende und Alles

umfassende Kraft Mensch genannt werde." (*Iren.* I. 12. n. 4.) Aber auch von Valentin selbst sagt Tertullian (adv. Marc. IV. 10), daß er Gott einen Menschen nenne. Endlich nannten die Ophiten den Urvater den ersten Menschen, das zweite Princip aber den zweiten Menschen. Von der Kabbala haben wir gesehen, daß nach ihr der Mensch die Gestalt Gottes und die Einheit der aus Gott emanirenden Sephiren ist, in welchen zugleich die Mannweiblichkeit vorherrscht. Ist hier mit der Metaphysik noch die Fabel vermischt, so trennt sich die erstere zuweilen von der letztern, wenn auch nicht auf lange. Es ist ein metaphysischer Grundsatz des Gnosticismus, daß einst Alles Eins gewesen sei. (*Clem. Alex.* Strom. III. 4.) Diese ursprüngliche göttliche Einheit, welche der erste Gott genannt wird, vervielfältigte sich später durch Zeugung (ibid.). Von diesem ersten Gott nun stammen die Gnostiker, während die Nichtgnostiker von dem Judengott, einem untergeordneten, beschränkten, schwachen und neidischen Aeon stammen, der die untere Welt geschaffen und das alttestamentliche Gesetz gegeben, abstammen. In Folge jener Abstammung aus der Urgottheit, als „Söhne des ersten Gottes," sind die Gnostiker „höhere Menschen," „königliche Söhne;" mit diesem Adel der Abstammung verbinden sie „Freiheit;" die Freiheit aber besteht in der „Gesetzlosigkeit." „Für den König, sagen sie, ist kein Gesetz geschrieben." Diese in der Gesetzlosigkeit bestehende Freiheit benützten nun die Gnostiker zu den schändlichsten Handlungen. (*Clem.* Strom. III. 4. III. 5.) Ueber dem gesetzgebenden Gott der Juden schon durch ihre Emanation aus der Urgottheit stehend, stellten sie einen Hauptgrundsatz auf, der als Imperativ lautet: Widerstehe Gott! (*Clem.* Strom. III. 4. *Theodoret.* haeret. fab. I. 16.). So entwickelt sich der Antinomismus der Gnostiker, der sich überall, wo er auftritt, auf die behauptete „Göttlichkeit der Natur," auf das „Gottsein" der Gnostiker stützt (vgl. *Iren.* IV. 38. n. 4. II. 14. n. 1—6. vgl. *Epiphan.* haer. XXVI. n. 3. *August.* de haeres. c. 6. vgl. unsere „Grundfragen der Gegenwart" S. 223 ff. 270 ff. Nach *Theodoret.* haeret. fab. I. 1. nannte Simon Magus, der Großvater der Gnostiker, sich selber die unendliche Macht, die den Samaritanern als Vater, den Juden als Sohn und andern Nationen als heiliger Geist erschienen sei. Die Helena aber, die er mit sich herumführte, gab er für den ersten Gedanken seines Geistes aus und nannte sie die Mutter aller Dinge; durch sie behauptete er die Engel und Erzengel geschaffen zu haben, die Engel sollen sofort die Welt erschaffen haben.) Indem sie aber zwischen Gott und dem Menschen nicht mehr unterschieden (*Iren.* IV. 38. n. 4.), hoben sie, wie Marcion, die Idee des Menschen eben so auf, wie die Idee der Gottheit, und zwar dieß nicht in dem Sinne nur, daß sie bald Gott im Menschen, bald den Menschen in Gott untergehen ließen, sondern auch noch in dem andern, wonach sie den Menschen zum willenlosen Organ der Gottheit, Gott aber zum Urheber des Bösen machten (*Iren.* I. 27. n. 2. III. 12. n. 12. vgl. IV. 29. n. 1—2. I. 7. n. 5.). Ist dadurch die Heiligkeit Gottes vernichtet, so theilen ein gleiches Schicksal auch andere göttliche Eigenschaften. Denn Marcion, der Gott zum Vollbringer (factorem) des Bösen gemacht, lehrt auch noch weiter, derselbe Gott suche Kriege, sei nicht standhaft in seinem Entschlusse und mit sich selbst im Widerspruche (*Iren.* I. 27. n. 2.). Dieß geht nicht etwa auf den Gott der Juden allein, sondern nicht weniger auch auf den Gott, den die Gnostiker den Guten nennen. Denn wie kann, fragt Irenäus hinsichtlich der gnostischen Lehre von der Erwählung, derjenige Gott gut sein, welcher andere Menschen von ihrem Schöpfer entfernt und zu seinem Reiche ruft? und warum nimmt seine

Güte ab, indem sie nicht Alle rettet? (*Iren.* IV. 33. 2). Mit der Güte geht aber auch die Gerechtigkeit unter (*Iren.* IV. 33. 2. *Tertull.* adv. Marcion. l. II. c. 12 u. 13. l. IV. c. 10. Neander gibt unbedenklich zu, daß Marcion die göttliche Gerechtigkeit läugne, Kirch. Gesch. II. 967, 968. 2. Aufl.). Die Lehre, daß Gott der Urheber der Sünde sei, hat ihren Anfang schon in Simon Magus genommen, denn es war der Glaube desselben, Gott sei die Ursache aller Sünde und alles Verderbnisses, indem er selbst mit eigener Hand den Menschen mit einer Natur erschaffen habe, die nach ihrer eigenen Bewegung von einem nothwendigen Willen getrieben, weder die Fähigkeit noch den Willen habe, etwas Anderes als Sünde zu thun (*Vincent.* Ler. commonit. c. 34.). In dieser Art wendet sich der Antinomismus der Gnostiker, der aus der göttlichen Natur des Menschen abgeleitet wurde, gegen Gott und den Menschen selbst, die Ideen Beider zerstörend. Zu einer solchen Gottes- und Menschenerkenntniß sind diejenigen gekommen, welche einer absoluten Wissenschaft sich rühmten, dabei aber in ihrem Begreifen, Urtheilen und Schließen die Gesetze des Denkens verkannten (Origenes schreibt den Gnostikern *ἀγνοια των λογικων* zu, Philoc. c. 14.), welche logische Gesetzlosigkeit in die moralische umschlug. Bei ihrem Antinomismus beriefen sich die Gnostiker auf den Apostel Paulus, der (Röm. 6, 14. 15.) erklärt habe, wir stehen nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade (*Clem.* Strom. III. 8. vgl. III. 6.). Dem Apostel Paulus ist unverdienter Weise begegnet, von der ganzen Häresie als ihr Apostel angerufen zu werden. Der Antinomismus war bestrebt, Gesetz und Evangelium eben so von einander zu trennen (*Tertull.* adv. Marc. IV. 1. IV. 6.), wie man den Gott der Gerechtigkeit von dem Gott der Güte trennte, jenen Gott und das Gesetz mit dem Alten Testamente seine ganze Geltung verlieren, und den Gott des Neuen Testaments als den Gott der Gnade, Liebe, Milde und Vergebung allein sein und bestehen ließ (*Tertull.* adv. Marcion. I. 27. II. 12. 18. III. 12. 21. 24. IV. 6. 8. 9. 11. 12. 14. 20. 24. V. 23.). Der Alttestamentliche Gott ist nach gnostischer Ansicht nur der Gott des Gesetzes und der Gerechtigkeit, der Neutestamentliche aber, d. i. der Gott des Evangeliums, nur der Gott der Gnade. Allein was in Betreff der Gnade oben (S. 263 nach *Euseb.* H. E. V. 28.) von den Anhängern des Artemon gesagt wurde, geht nach allen Seiten auch auf die Gnostiker: „Sie haben das Gesetz und die Propheten verworfen, die Gnade zum Vorwande ihrer gesetz- und gottlosen Lehren gebraucht, und sich dadurch in den tiefsten Abgrund des Verderbens gestürzt." Allein Gnade, wie Gesetz und Freiheit, sie können alle im Grunde da nur als gänzlich bedeutungslos erscheinen, wo alles Sein und Leben einer absoluten Naturnothwendigkeit unterworfen ist, welche in den Geist eine absolute Naturbestimmtheit bringt, an welcher weder Gesetz, noch Freiheit, noch Gnade etwas verändern können. Diese Nothwendigkeit und nothwendige Naturbestimmtheit kommt aber aus der Abstammung, die für die menschlichen Individuen eine sehr verschiedene ist. Bekanntlich nimmt der Gnosticismus, hierin an die indische Philosophie sich anschließend (vgl. Wilh. v. Humboldt: Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata, mitgetheilt im I. Bde. der gesammelten Werke, S. 26—109. siehe S. 61—65, die erste Natur ist Sottwa, dem wahren Sein, das ohne Nichtsein ist, entsprungen, — die wahre Wesenheit; die zweite Natur ist Radschas, sie liebt das Große, Glänzende, aber auch den Schein und die bunte Mannigfaltigkeit der Welt; die dritte ist Tamas, das Dunkle, Finstere), drei Menschenklassen an, die der *πνευματικοι*, *ψυχικοι*

und *ὑλικοι* oder *χοϊκοι*, je nachdem das in ihnen herrschende Wesen der Geist, *πνευμα*, oder die Seele, *ψυχη*, oder die Materie (*ὑλη*) ist. Diese drei Principien ruhen aber selbst wieder auf drei tiefern Principien; das Princip des Geistigen ist der höchste Gott, das des Seelischen der Demiurg, und das des Materiellen die heidnische Materie, welche als Urgrund des Dunkeln, Finstern, Ungeordneten und Bösen die äusserste Entfernung vom höchsten Gott darstellt. (Nach *Clem.* Strom. III. 3 halten die Marcioniten die Natur für böse, weil sie aus der Materie entstanden und vom gerechten Weltschöpfer gebildet ist). Danach bestimmen die Gnostiker, wie Marcion und Valentin, die drei Religionen, die christliche, die jüdische und die heidnische. Das Princip der christlichen, d. i. der gnostischen, ist der höchste, gute Gott; das Princip der jüdischen, der Demiurg, der Urheber der endlichen Welt, der Zeit und der jüdischen Gesetzgebung, der nicht gut, sondern nur gerecht ist; das Princip der heidnischen ist die Materie mit dem Begriff des Chaotischen, das — personificirt — das eigentlich Satanische ist, woraus die blinden, regellosen Triebe und Leidenschaften kommen. Diesem dreifachen Princip der Wesen entspricht eine dreifache Natur in den Menschen. So giebt es in Folge der dreifachen Natur ein dreifaches Geschlecht der Menschen, ein pneumatisches, ein psychisches und ein hylisches. Der pneumatische Mensch ist zwar auch vom Demiurg erschaffen, allein indem ihm dieser den Lebenshauch einblies, theilte sich ihm ohne Wissen des irdischen Schöpfers ein göttlicher Geisteskeim (*σπερμα*) mit, um sich in ihm zu entwickeln (*Iren.* I. 5, n. 6. 6, n. 1. 4. 7, n. 5. 30, 6. *Tertull.* de anima c. 11.) Das göttlich Pneumatische in den Gnostikern, — denn sich selber verstehen sie überall unter den Pneumatikern, — ist also weder ein später Mitgetheiltes, noch ein durch sich selbst Erworbenes, sondern ein ursprünglich in die Natur Gelegtes, die Gnostiker sind *φυσει πνευματικοι*, das Geist- oder Geistig-Sein derselben bricht in der Art aus der Eigenthümlichkeit ihrer Natur hervor, daß die Aeusserungen des Geistes den Charakter des Naturnothwendigen mit Ausschluß aller Freiheit an sich tragen, wodurch aber der Geist selbst aufgehört hat, Geist zu sein, denn er hat den Charakter der Natur, und damit die reine Naturbestimmtheit an sich genommen. Damit ist nicht nur zugleich die Vorstellung ausgesprochen, daß das Gute sowie das Böse in der Natur wurzle und aus ihr hervorgehe (was Epiphanius Haer. 38. n. 3. den Kainiten nachsagt), sondern es versteht sich dann auch von selber, daß die Natur den Zustand im künftigen Leben bestimme; die von Natur Geistigen sind auch durch die Natur zur Erlösung, und durch diese zur Seligkeit bestimmt; das ist die gnostische Lehre von der Erwählung oder von der Vorherbestimmung (Prädestination), nach den Schilderungen, die hierüber Clemens v. Alexandrien und Irenäus in Betreff der Anhänger des Basilides und Valentin geben. Clemens bemerkt: „die Anhänger des Basilides sehen den Glauben als etwas Natürliches an, weßwegen sie ihn auch der Erwählung (*ἐκλογη*) zuschreiben" (Strom. II. 3. p. 433.) Nach kurzer Unterbrechung fügt er hinzu: „Ueberdieß sagen die Anhänger des Basilides, der Glaube so wie die Erwählung richten sich nach der Stufe, die ein Jeder in der Geisterwelt für sich einnehme, der Glaube einer jeden Natur in der Welt sei nur eine Folge der überweltlichen Erwählung, und eben so entspreche der Hoffnung eines Jeden das Geschenk des Glaubens" (Strom. II. 3. p. 434). Das heißt aber: der besondern Erwählung entspricht die besondere Natur, der besondern Natur der Glaube, und nach dem Glauben richtet sich die Hoffnung eines Jeden im andern Leben. Unter Glauben versteht Basilides jedoch das, was Valentin die Erkenntniß nennt, die nur dem Gnostiker im Unterschiede von dem Katholiken zukommt. Es sagt

nämlich Clemens von ihnen: „die Valentinianer legen uns als den Einfältigen den Glauben zu, sich selber aber sprechen sie als denjenigen, die von Natur selig werden (φυσει σωζομενοι), die Erkenntniß zu, und zwar wegen des Vorzugs des Samens, aus dem sie stammen; dabei sagen sie, der Unterschied zwischen der Erkenntniß und dem Glauben sei ein noch viel größerer als zwischen dem Pneumatischen und Psychischen" (Strom. II. 3. p. 433. 434). So gibt es also ein von Natur erlöstes Geschlecht, (φυσει σωζομενον γενος Strom. IV. 13. p. 603), und der, welcher zu diesem von Natur seligen Geschlechte gehört, ist derjenige, der Gott von Natur kennt (φυσει τον θεον ἐπισταται), der von Natur glaubt und erwählt ist (φυσει πιστος και ἐκλεκτος ὢν, Strom. V. 1. p. 644. 645). Und nun begreifen wir, wie Valentin die Seinigen, die er den Katholiken gegenüberstellt, in einer Homilie also anreden konnte: „Von Anfang an seid ihr unsterblich. Söhne seid ihr des ewigen Lebens! Wie solltet ihr daher in den Tod euch theilen, so daß ihr ihn stürbet, wie sollte der Tod in euch bleiben und durch euch sich erhalten! Wenn ihr die Welt verlasset, gehet ihr nicht zu Grunde, ihr seid die Herrn der Creatur und stehet über jedem Untergange" (*Clem.* Strom. IV. 13. p. 603). Clemens vergißt aber auch nicht hervorzuheben, welche zerstörenden Einflüsse die gnostische Vorstellung von der „natürlichen Nothwendigkeit" (φυσικη ἀναγκη) überall ausübe, welche Nothwendigkeit durch ein allvermögendes Wesen besteht, welches als Gott das die Naturen vertheilende Princip ist; — insbesondere hebt er hervor, wie jene Naturnothwendigkeit jede Beziehung zwischen dem Glauben und dem freien Willen aufhebe, den Unterschied zwischen Glauben und Unglauben an sich und hinsichtlich der Vergeltung so wie in Beziehung auf Lob und Tadel vernichte, den Menschen, der durch seine bloß natürlichen Thätigkeiten wie durch Saiten gezogen werde, den unbeseelten Wesen gleichstelle, das Freie und Unfreie zu unwesentlichen Bestimmungen herabsetze, das lebendige Wesen, durch ein außer ihm seiendes Princip mehr gestoßen als bewegt, zu einem rein Aeußerlichen herabwürdige, jede Sinnesänderung, damit aber auch die Vergebung der Sünde zu etwas Unmöglichem mache (Strom. II. 3). Ein Gottesglaube oder eine Gotteserkenntniß von Natur, ließe, wie Clemens ferner bemerkt, eine vernünftige Ueberzeugung nicht zu, die nicht ohne freie Selbstbestimmung des Geistes besteht. Der Glaube, die Erwählung und die Seligkeit aus der reinen Natur heraus, sie alle machen nicht nur alle göttlichen Gesetze überflüssig, sondern zugleich auch die Erscheinung eines Erlösers; hält man daher das Erscheinen eines Erlösers für etwas Nothwendiges, so müssen jene Naturvorzüge fallen, und man wird selig durch den Erlöser, durch Unterricht, durch Reinigung, durch Vollbringung guter Werke, und nicht durch die Natur (Strom. IV. 13. V. 1). Der scharfsichtige Clemens bemerkt übrigens bald, daß die abgehörte gnostische Häresie consequent auf die Behauptung einer Identität Gottes und des Menschen hinauslaufe. Ohne hierauf an diesem Orte ausführlich einzugehen, erinnert er nur daran, daß die Häresie zwischen Gott und dem Menschen eine physische Beziehung (φυσικην σχεσιν) setze, was nur möglich sei, wenn man im falschen Wahne stehe, der Mensch sei ein Theil Gottes und gleichen Wesens mit ihm. Das würde nun bei der Sündhaftigkeit der Menschen allerdings zu der Behauptung führen, Gott sündige in einem Theile seines Wesens. Clemens bemerkt, auf dem christlichen Standpunkte stehend, hiezu, daß wir in keiner Verwandtschaft mit Gott durch unser Wesen, durch unsere Natur, oder durch eine unserm Wesen einwohnende Kraft stehen, sondern unser ganzes Verhältniß zu ihm werde dadurch vermittelt, daß wir Geschöpfe seines Willens seien (Strom. II. 16). Mit Clemens stimmt Irenäus

in Betreff der gnostischen Lehre von der Naturnothwendigkeit völlig überein. „In Beziehung auf die Menschen, sagt er von den Gnostikern, nehmen sie drei Geschlechter an, ein geistiges nämlich, ein materielles und ein seelisches... Zwischen den Seelen machen sie wieder einen Unterschied, indem sie sagen, sie seien von Natur theils gut, theils schlecht. Gut nämlich seien diejenigen, welche Fähigkeit für den Samen haben; die von Natur schlechten aber seien von der Beschaffenheit, daß sie jenen Samen nie in sich aufnehmen" (*Iren.* I. 7. n. 5. vgl. I. 6. n. 1. IV. 37. n. 2). Was und woher jener Samen sei, was und woher aber die verschiedenen Naturen überhaupt, darüber gibt Irenäus hinreichenden Aufschluß. „Den Menschen, wie sie ihn annehmen, wollen sie von der Beschaffenheit sein lassen, daß er die Seele vom Demiurg, den Leib von der Erde, das Sinnliche (Fleischliche) von der Materie, den geistigen Menschen aber von der Mutter Achamoth habe" (*Iren.* I. 5. n. 6. I. 6. n. 1). Das Materielle nennen sie auch das Linke, und das Psychische das Rechte; dieses ist ein Mittleres zwischen dem Geistigen und dem Materiellen, und kann gehen, zu welchem von beiden es sich wendet (Iren. I. 6. n. 1). Wie Clemens gibt auch Irenäus eine Kritik über die gnostische Vorstellung von der Naturnothwendigkeit. Sind Einige von Natur gut, Andere aber von Natur böse geschaffen, so ist der moralische Charakter des Menschen vernichtet, die von Natur Guten könnten weder Lob, noch Tadel die von Natur Bösen verdienen, denn das Handeln derselben richtet sich nach ihrem Geschaffensein (*Iren.* IV. 37. n. 2). Ueberdieß aber „werden so die Menschen in die Klasse der leblosen oder unvernünftigen Geschöpfe geworfen, die durch ihren Willen nichts vermögen; denn durch Nothwendigkeit und Gewalt — cum necessitate et vi — werden die Guten zum Guten hingerissen, so daß sie nicht anders sein können, als so, wie sie geschaffen sind. Allein auf diese Weise würde auch ihnen weder der Umgang mit Gott kostbar, noch das Gute angenehm und wünschenswerth sein, welches ja nicht durch eigenen innern Antrieb und nicht durch Sorgfalt und Fleiß hervorgebracht, sondern von sich selbst und ohne Anstrengung eingepflanzt wäre (das Gute wäre reines Naturgewächs); so daß die Guten keinen wirklichen und wahren Werth hätten, eben weil sie mehr durch die Natur, als durch ihren Willen gut wären, und das Gute von selbst, nicht aber durch eigene Wahl besäßen, darum aber weder erkenneten, daß das Gute schön sei, noch dasselbe genießen könnten. Denn welcher Genuß des Guten hat bei denen Statt, die es nicht kennen? Welcher Preis aber gehört denen zu, die nicht nach ihm streben? Und welche Krone gebührt denen, welche sie nicht als Sieger im Kampfe errungen haben?" (*Iren.* IV. 37. n. 6). — Die gnostische Erwählung ist nach dem Bisherigen nichts Anderes als unbedingte Prädestination durch die Natur; in und durch die Natur eines Jeden hat das allmächtige Wesen die Intelligenz, die Sitte, das ganze Leben und das Schicksal eines Jeden bestimmt. Der Gnosticismus kann demnach auch nicht früh genug anfangen, es als erste Pflicht eines Jeden hinzustellen, seine Natur zu erkennen, aus der ja alles Uebrige von selbst fließt. An der Erkenntniß liegt Alles; zu ihr findet eine ununterbrochene Aufforderung Statt (Siehe unsere Grundfragen der Gegenwart S. 272 ff.). Alle Vollendung besteht in der Erkenntniß, diese aber ist nur für den Gnostiker; „die Vollendung wird erst dann kommen, wenn alles Geistige, d. h. die geistigen Menschen, welche eine vollkommene Erkenntniß von Gott haben, und von der Achamoth in die Geheimnisse eingeweiht sind, mit Erkenntniß ausgestattet und vervollkommnet sein wird. Diese Menschen aber seien sie selber" (*Iren.*

I. 6. n. 1). Die Vollendung durch die Erkenntniß ist zugleich die Erlösung, und eine andere Erlösung als durch Erkenntniß gibt es nicht. Deßwegen ist eine besondere Erlösungsanstalt nicht nothwendig; der Pneumatische kommt ins Pleroma durch den in ihn gelegten Samen; wie der Pneumatische von Natur erkannt und erwählt ist, so ist er auch von Natur erlöst. Der Erlöser konnte daher auf die Erlösung allein nur durch Belehrung wirken, die Belehrung aber konnte sich nur mit der Erklärung über die höhere oder vielmehr göttliche Natur des Pneumatischen und Psychischen befassen, wo und soweit das Bedürfniß einer solchen Erkenntnißvermittlung Statt hatte, die zuletzt nur dazu diente, schlummernde geistige Kräfte zu erwecken und zum Bewußtsein der eigenen Natur des Gnostikers zu bringen. Ueber diese Erlösung durch Erkenntniß sagt Irenäus: „die vollkommene Erlösung sei (nach der Vorstellung der Gnostiker) die Erkenntniß der unaussprechlichen Größe. Denn weil das Gebrechen und das Leiden aus der Unwissenheit hervorgegangen sei, werde Alles, was aus Unwissenheit bestehe, durch die Erkenntniß zerstört und folglich bestehe die Erlösung des innern Menschen in der Erkenntniß. Die Erlösung sei weder körperlich, — denn der Körper ist zerstörbar, — noch psychisch, — weil auch die Seele, gleichsam die Wohnung des Geistes, mit dem Gebrechen behaftet ist, — daher müsse die Erlösung geistig sein. Denn durch Erkenntniß, sagen sie, werde der innere und geistige Mensch erlöst; es genüge ihnen die Erkenntniß aller Dinge, und dieß sei die wahre Erlösung" (*Iren.* I. 21. n. 4). Die Vollkommenheit, die sich die Gnostiker selber zuschreiben, bezieht sich vorzugsweise auf ihre Erkenntniß, die sie als absolut charakterisiren. „Sie nennen sich vollkommen und sagen, sie besäßen die Erkenntniß aller Dinge" (*Iren.* II. 9. n. 2). Bei dieser Anmaßung verwerfen sie die dem Menschen naturgemäße Entwicklung des Erkennens, indem zugleich der ganze Erkenntnißzweck pantheistisch dahin gerichtet ist, sich selber, vermöge jener angemaßten Natur, als gottgleich zu erkennen. „Sie kennen weder Gott noch sich selber, sie sind unersättlich und undankbar, und wollen nicht das sein, wozu sie geschaffen sind, nämlich Menschen; sondern sie überschreiten das Gesetz des menschlichen Geschlechtes, wollen schon, ehe sie Menschen werden, Gott dem Schöpfer gleich sein, und keinen Unterschied zwischen der ungeschaffenen Gottheit und dem geschaffenen Menschen gelten lassen" (*Iren.* IV. 38. n. 4). Indem aber auf die Erkenntniß Alles gelegt wird, wird das Glauben und das Handeln aus dem Glauben zu einem schlechthin Bedeutungslosen herabgesetzt, das für den Gnostiker als Pflicht so zu sagen gar nicht besteht, sondern nur für den Katholiken als religiös-sittliche Forderung erscheint (*Iren.* I. 6. n. 1). Diese völlige Gleichgültigkeit gegen das Handeln ist aber im Gnosticismus schon ein Moment des Antinomismus, und der Antinomismus als Widerstreben gegen das Sittengesetz zugleich absolute Entfremdung gegen die Sittlichkeit selbst; der Gnosticismus ist das System der Unsittlichkeit. Wer dem Princip desselben gemäß, von Natur ein Erwählter ist und als Erwählter erkennt, der wird selig, nicht etwa nur ohne Sittlichkeit, sondern selbst im factischen und zwar härtesten Widerspruche mit ihr. Der Antinomismus geht hervor aus der der Sünde dienenden Natur, aus der er stammt, und diese nimmt hinwiederum den Antinomismus zu ihrem Vorwande. „Wenn dieser (der Gesetz-gebende Gott) sagt: du sollst nicht ehebrechen, so brechen wir die Ehe, um sein Gesetz aufzulösen" (*Clem.* Strom. III. 4). „Sie haben menschliche Gesetzgeber, so wie das göttliche Gesetz selbst zum Feinde, weil sie einmal bei sich beschlossen haben, ungerecht und

gesetzwidrig zu handeln“ (ibid. vgl. unsere Grundfragen d. G. S. 222 ff.). „Obschon sie jetzt in der Zeit sündigen, halten sie sich doch in Zukunft schon durch ihre Natur für Kinder der Seligkeit: durch die Würde der Natur sind sie die Erwählten“ (*Clem.* Strom. III. 1). „Sie behaupten, sie werden nicht durch Handlungen, sondern weil sie von Natur geistig sind, mit völliger Sicherheit und Gewißheit die Seligkeit erhalten. Denn gerade so, wie, nach ihrer Rede, das Materielle als solches keiner Seligkeit theilhaftig werden könne, weil es derselben nicht fähig sei, so sei auch das Geistige, worunter sie sich selber verstehen, von der Beschaffenheit, daß es keineswegs untergehen könne, sie mögen sich auch mit was immer für Handlungen befaßt haben. Denn wie das Gold, wenn es in den Mist gelegt wird, seine Schönheit nicht verliert, sondern seine Eigenschaft unverletzt beibehält und ihm vom Mist kein Schaden zugefügt werden kann; so können auch sie, mit was immer für materiellen Handlungen sie sich befassen mögen, dadurch weder beschädigt werden, noch ihre geistige Wesenheit verlieren. Daher kommt es auch, daß die Vollkommensten unter ihnen Alles, was durch das Gesetz verboten ist, und wovon die Schrift sagt, daß diejenigen, welche solches thun, das Reich Gottes nicht ererben werden, ohne alle Scheu ausüben“ (Iren. I. 6. n. 3). „Ja es gibt Einige, die den Gelüsten des Fleisches bis zur Sättigung fröhnen und sagen, Fleischliches werde durch Fleischliches, und Geistiges durch Geistiges aufgewogen. Ja, Einige von ihnen pflegen sogar mit Weibern, die sie in ihrer Lehre unterweisen, heimlich ehebrecherischen Umgang, wie oft Weiber, die von einigen aus ihnen hintergangen worden, nachher aber zur Kirche Gottes zurückgekehrt sind, nebst dem übrigen Irrthume bekannt haben; Andere trennten Weiber, die sie liebten, ohne Scham öffentlich von ihren Männern und verbanden dieselben mit sich“ (Iren. I. 6. 3). „Und indem sie noch viele andere gottlose und verabscheuungswürdige Handlungen begehen, tadeln sie zugleich uns, die wir uns aus Gottesfurcht hüten, auch nur durch Gedanken und Worte zu sündigen, als gemeine und unwissende Menschen; sich selbst aber erheben sie über alle Maaßen, indem sie sich die Vollkommnen und das auserwählte Geschlecht nennen .... Wir (die Katholiken), sagen sie, die wir von dieser Welt seien, hätten Enthaltsamkeit und gute Werke nöthig, um dadurch in den Raum der Mitte zu gelangen; ihnen hingegen, als geistigen und vollkommenen Menschen, wie sie sich nennen, sei dieses durchaus nicht nothwendig. Denn nicht die Handlung führe in's Pleroma, sondern der Same, der von da aus klein gekommen, hier aber sich entwickelt habe“ (Iren. I. 6. 4 über Beispiele von tiefer Unsittlichkeit, besonders des Gnostikers Markus siehe uns. Grundfragen S. 276—281). Damit sinkt auch die Objectivität des Unterschiedes zwischen Gut und Böse. „Nur nach menschlicher Ansicht, sagen sie, gebe es gute und böse Werke (Iren. I. 25. n. 4). „Nur nach der Meinung der Menschen heiße das Eine gut und das Andere bös, denn in der Wirklichkeit gebe es nichts Böses“ (Iren. I. 25. n. 4). Wenn wir oben gesehen haben, daß das gnostische System unter Anderm darin dem indischen gleiche, daß dieses, wie es in Bhagavad-Gita vorgetragen ist, lehre, daß es drei verschiedene Naturen gebe, die als Lebensmächte den Menschen mitgetheilt seien; so stellt sich eine weitere Aehnlichkeit zwischen dem Gnostischen und Indischen noch dadurch heraus, daß auch die indische Lehre auf das Erkennen den Accent legt, dagegen das Handeln unendlich zurücksetzt, es als etwas Gleichgültiges erklärt und eine völlige Gleichgültigkeit in Hinsicht auf die Erfolge und Früchte der Handlungen lehrt, so wie eine Partheilosigkeit zwischen dem Guten und dem Bösen. Auch hier geschieht eine Berufung auf Gott als den Samen der Wesen, so wie darauf, daß

das Geistige, und der höchste Geist selbst, Gott, der Alles sei, auch in Allem wirke und handele, ohne Befleckung zu erleiden (Wilhelm v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata, in den gesammelten Werken Bd. I. 29—54). Haben wir oben von den Buddhisten gesehen, daß sie nicht etwa nur dem Demokratismus, sondern selbst dem Communismus huldigten und die Ehe, das Familienleben und den Güterbesitz als ein Uebel betrachteten; so sind die Gnostiker hinter jenen nicht zurückgeblieben. Epiphanes, Sohn des Karpokrates, von einer falschen, pantheistischen Einheitslehre ausgehend, leitet aus der höchsten Monas, welche ihm das Urwesen ist, zuerst das Einssein der aus der Monas stammenden Menschen, aus dem Einssein die Gleichheit, aus dieser die Gemeinschaftlichkeit (κοινοτης), und aus der Gemeinschaftlichkeit die wirkliche Gemeinschaft (κοινωνια) und zwar diese als Gemeinschaft der Güter und Weiber ab. Dieses Alles zusammen nennt Epiphanes die Gerechtigkeit, δικαιοσυνη, und diese Gerechtigkeit das sogenannte karpokratianische Gesetz (*Clem.* Strom. III. 2. die weitere Auseinandersetzung siehe in unseren Grundfragen S. 227 ff.). Alles Mein und Dein, alle Besonderheit, aller Besitz, die Familie, die Ehe, wird als Auflösung der ursprünglichen Einheit, und diese Auflösung als Sünde erklärt (Strom. III. 2. 3): der Güterbesitz ist Diebstahl, und die Ehe eine Erfindung des Teufels (Strom. III. 2. 6). Das Wort der Schrift: Gib dem, der dich bittet (Matth. 5, 24. Luk. 6, 30), erklären die Gnostiker so: „Gib dich dem hin, der deiner begehrt!" (*Clem.* Strom. III. 4. Grundfragen S. 245 ff.). Die furchtbare Unsittlichkeit, die aus den gnostischen Principien sich entwickelt hat, und für die man, da sie Natur und Glauben überstieg, kaum den entsprechenden Namen findet (Vielweiberei Iren. I. 28, 2. schändliche Mahle, Blutschande, griechische Männerliebe ꝛc. *Clem.* Strom. III. 2. 3. 4. 6. *Iren.* I. 6, 3. *Theodor.* haeret. fab. I. 6. *Epiphan.* haer. XXVI.), wollen wir hier nicht näher bezeichnen (vgl. übrigens hierüber uns. Grundfragen d. G. S. 245—254). Ueber Anderes im Gnosticismus fassen wir uns kürzer. Nach Clemens v. Al. lehrte der Gnostiker Basilides, um hiedurch an das Heidenthum zu erinnern, Präexistentianismus (Strom. IV. 12). Ebenso so adoptirte er die indische Ansicht, daß alles endliche, reale Sein nur Schein sei; daraus erwuchs der gnostische, wie manichäische Doketismus, der die Erlösung zu einem Schein macht (*Epiph.* haer. 26, 10. *Tertull.* adv. Marcion. I. 19. III. 8. 11. IV. 7. 19. 21. *Iren.* I. 7. n. 2. III. 18. n. 1—7. III. 22. n. 1—4. Acta disputat. Archelai c. 47. 50. Manes in der epist. ad Zebenam, Fabr. Biblioth. gr. Tom. VII. p. 315. so wie in den Briefen an Kudarus und Odas. *August.* contr. Faustum III. 1. XXIII. 2. XXVI. 2. XXIX. 1. XXX. 11. *Tertull.* de praescr. c. 51. *Alexand. Lycopol.* [in Gall. Biblioth.] c. 4. 24. *Evod.* de fide c. 25). Selbst die heidnische Fabel von der Seelenwanderung wurde nicht vergessen (*Iren.* II. 33. n. 1—5. 34, n. 1—4. III. 22. 1—4. *Origen.* im Commentar zum Brief ad Rom. 1. V.). Ueber Ausgang und Ende der Dinge nur Weniges nach Irenäus. Es ist Vorstellung der Gnostiker: „die geistigen Menschen werden, von der Seele befreit und zu verständigen Geistern umgeschaffen, auf unbegreifliche und unsichtbare Weise in das Pleroma eingehen, und mit den Engeln vermählt werden. Der Demiurg aber werde zum Orte seiner Mutter Sophia, das ist, in die Mitte hinüber gehen, und hier werden auch die Seelen der (bloß) Gerechten ruhen. Denn nichts Seelisches dürfe in das Pleroma eintreten. Wird dieses also geschehen sein, dann werde das Feuer, das

in der Welt verborgen ist, hervorbrechen, auflodern, die ganze Materie verbrennen und zugleich mit ihr vergehen und zu Nichts werden" (*Iren.* I. 7. n. 1. vgl. I. 7. n. 5. I. 6. n. 1). — Das ist in seinen Grundzügen der Gnosticismus, den Irenäus bald einen Abgrund der Verrücktheit und der Lästerung (I. praefat. n. 2), bald abenteuerliches Mysterium (ibid.), bald Dichtung — *πλασμα*, figmentum (I. 1. n. 3. I. 8. n. 1. I. 9. n. 4.), bald Lüge — falsiloquium, II. praef. n. 1) nennt: das ist jenes System, welches, indem es in seinen Operationen verurtheilt ist, aus Sand ein Seil zu drehen" (Iren. I. 8. n. 1), „die Glieder der Wahrheit und die Idee auflöst" (ibid. *λυοντες τα μελη της αληθειας*, — *λυσας την υποκειμενην του ανθρωπου ιδεαν*), deßwegen aber auch und überhaupt gänzlich außer Stand ist, Ideales und Reales, Urbildliches und Nachbildliches, Ewiges und Irdisches, Geistiges und Natürliches, unter einander, so wie dieses hinwiederum mit dem Absoluten, welches aber der Bythos nicht sein kann, in Harmonie zu bringen, womit von selbst als Folge hievon sich herausstellt, ins Irrationale, Unwissenschaftliche, Leere und Gottlose zu fallen (Iren. II. 1. n. 2. II. 2. n. 3. II. 4. n. 1. 2. Ueber den Widerspruch mit der Idee Iren. II. 7. n. 3. 5. 6. II. 16. n. 1). An die Stelle der Idee, des Göttlichen wie der irdischen Wesen, tritt überall das maaßlose Idol (*Iren.* II. 7. n. 5. die immensae imagines imaginum). Indem aber der Gnosticismus zu der wissenschaftlichen Sünde noch das weitere Verbrechen fügt, Christenthum sein zu wollen, trifft ihn die Strafe, in Intelligenz und Sitte tief selbst unter das Heidenthum herabzusinken (*Iren.* II. 9. n. 2. II. 32. n. 2. III. 25. n. 5). Irenäus bemerkt, von den Gnostikern seien verschiedene Häresieen ausgegangen, weil man stets von den Abgefallenen selbst wieder abfalle, weil ein jeder häretisch Gesinnte die Neigung habe, auch für sich Neues zu lehren, neue Dogmen zu erfinden, wozu schon der Stolz und der Uebermuth sie treibe (*Iren.* I. 28. n. 1.) Zu den von den Gnostikern abstammenden Häretikern rechnet Irenäus selbst 3) den Tatian, das Haupt der Enkratiten. „Dieser fiel von der Kirche ab und stiftete aus Stolz auf das Lehramt und aus Uebermuth, als wenn er die Andern überträfe, eine eigene Secte, erdichtete, wie die Valentinianer, einige unsichtbare Aeonen, erklärte die Ehe als Schändung und Unzucht, so wie Marcion und Sarturninus" (Iren. I. 28. n. 1). Gnostisches trug er noch vor in Betreff der Lehre von der Materie (die er platonisch faßte), vom Demiurg, von der Scheidung des Gesetzes und des Evangeliums, vom Doketismus, der Emanation ꝛc. Die Anhänger des Tatian sind neben und mit den Enkratiten die Aquarier, Severianer und Apotaktiker, welche letztere den Karpokratianern sehr nahe kommen. Ueber den „Poimander des Hermes Trismegistos", eine Schrift, welche indische, philonische und neuplatonische Vorstellungen enthält, und wahrscheinlich von einem spätern Gnostiker verfaßt ist, haben wir umständlich in unserer Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems S. 76—82. referirt. Hier nur ein paar Züge. Der Charakter der Lehre ist schlechthin pantheistisch, mit allen daraus sich ergebenden Folgen: Der mannweibliche Gott ist die unpersönliche Substanz der Dinge, so wie die Einheit und Totalität der Wesen, zwischen ihm und der Welt besteht kein Unterschied: im All ist Nichts, das nicht Er ist, denn Alles, was ist, ist Er, darum hat er auch alle Namen: „Du bist Alles, was ich bin, du bist Alles, was ich thue, und Alles, was ich sage, du Alles." Der Verstand ist aus der göttlichen Substanz, und dieser von der göttlichen Substanz ungetrennte Verstand ist im Menschen der Gott. Alles schaffend schaffet Gott sich selbst. Durch ihn besteht eine Nothwen=

digkeit der Begebenheiten, nach welcher selbst das Böse sein muß. 4) Der Manichäismus hat mit dem Gnosticismus viel Verwandtschaftliches (Alzog, Universalgeschichte der christl. Kirche. 5te Aufl. S. 149). Die Verwandtschaft liegt in der materialistisch-dualistisch-pantheistischen Gott- und Weltanschauung beider. Ueber Gott hat der Manichäismus die Lehre des Spinoza um viele Jahrhunderte vorausgenommen: denn auch dem Manes und seiner Schule ist Gott die Eine und allgemeine Substanz. Es läßt keine Schöpfung zu: Alles ist ewig; der Hervorbringer und das Hervorgebrachte sind einander ganz gleich und Einer Substanz (*August.* de actis cum Felice Manichaeo I. 18. *Idem*: epist. 234 ad Deuterium. Vgl. Dogm. II. 456 ff. Phil. d. Christ. I. 504 ff. Darstellung des Hegelsch. Syst. 72 f. Grundfragen d. G. 117—121). Der manichäische Urmensch ist so ziemlich der Adam Kadmon der Kabbala: er ist als eine aus Gottes Substanz emanirte Kraft und Gott selbst, der Repräsentant des Lichtreichs; er ist die „Mutter des Lebens", die „Seele des Alls", welche, mit den fünf Elementen, die in sein Wesen aufgenommen sind, als: Wind, Licht, Wasser, Feuer, Materie, welche selbst wieder nur die Substanz Gottes sind, die Finsterniß bekämpfte (siehe die gemeinschaftl. Darstellungen in den actis disput. Archel. bei Augustin, bei Titus v. Bostra, Alexander v. Lykop. und Epiphanius). Der Doketismus ist ein wesentlicher Bestandtheil des Manichäismus. Der Erlösungsproceß ist ein eigentlicher Naturproceß. Der Christus der Manichäer, ein aus dem Urlicht emanirtes Lichtwesen, frei von der Materie, in Sonne und Mond thronend, wirkt von hier aus auf Natur und Menschheit, zu welchem Zweck er sich mit einem Scheinleib umgibt. Allein seine erlösende Thätigkeit besteht lediglich darin, daß er als Sonnengeist mit der Kraft der Sonne auf die den Menschen umgebende Materie einwirkt, um ihn von derselben dadurch zu befreien, daß er die Lichtkeime, die Emanationen des Urlichts, die im Natur- und Geisterreich gefangen liegen, entfesselt, von der Materie lostrennt und ins Lichtreich zurückbringt. Der heilige Geist, in der Luft wohnend, unterstützt hiebei Christus, den Sonnengeist. Der Erlösungs- und Heiligungsproceß ist also ein chemischer Läuterungs-Proceß. Aber ein Naturproceß ist auch das Sündigen. Denn wenn Clemens Al. gegen die Gnostiker bemerkt, Sündigen sei eine Handlung, und gehöre nicht zur Substanz (Strom. IV. 13); so kann dieser Ausspruch auch gegen die Manichäer geltend gemacht werden, welche also argumentiren: die Materie, welche nach der Vorstellung des Manes dämonisch ist, bildet sich im Menschen zum Leibe aus; das in der Materie nun wohnende dämonische Princip wird das Princip des Fleisches genannt, und dieses ist es, welches den Menschen mit der Begierde erfüllt. Die Begierde, concupiscentia, ist der der Materie (dem Leibe, dem Fleische) einwohnende böse Geist: es gibt also eine Substanz der Sünde (*August.* opus imperfect. contra Julian. III. 176: Spiritum concupiscentiae Manichaei *substantiam* dicunt esse *malam*, non vitium substantiae bonae quo caro concupiscit adversus spiritum, cfr. I. 172: *malam* vult esse *substantiam* — Manichaeus). Der Selbstthätigkeit der Materie gegenüber verhält sich die Seele leidend. Der Manichäer glaubt an das Vorhandensein von zwei Seelen, einer guten und einer bösen, läugnet dabei thatsächlich die Freiheit, die er nicht als ethische Quelle ersieht (*August.* de haeres. 46. cfr. confess. V. 10), erinnert aber dabei auch an die altpersische Lehre von zwei Seelen, die im Menschen seien (*Xenophont.* Cyropaed. VI. I, 41). Da das Böse etwas Substantielles der menschlichen Natur ist; so ist der Begriff der Erbsünde aufgehoben, welche als etwas Gewordenes zu betrachten ist, das in seinen Folgen für die Mensch-

heit fortbesteht (*August*. contra duas epistol. Pelag. IV. 4. Manes im Briefe an die Menoch: malum autem concupiscentiae, quia *naturale* est, antequam fiat, est, quum fit, augetur post factum et videtur et permanet.). Wir fassen die übrigen Bestimmungen des Manichäismus kurz zusammen, indem wir sagen: die Manichäer erklären das ganze alte Testament als Werk des bösen Princips, verwerfen damit Gesetz und Propheten (*Tit. Bostr.* III. 5. 13. 15. *Act. disput. Archel.* c. 11. *Epiphan.* haer. 66, 73. 74. 80. *August.* contr. Adimant. *Idem:* Retract. I. 22. Contr. Faustum. XV. 2. XX. 4), bekennen sich zum Dualismus (Alex. Lyc. c. 2. 8. *August.* contr. Faust. XXI. 1. contr. epist. Manichaei c. 32. 33), kommen durch den Dualismus zu jener langen, leeren, lügevollen, weibischen, kindischen, wahnwitzigen Fabel, welche mit Krieg gegen Gott anfängt und mit Befleckung und Lästerung Gottes endet, worin sich aber das System selbst am besten zeichnet (Augustin sagt contr. Faust, XXVIII. 5. von dieser Fabel: habet in capite bellum Dei, in medio contaminationem Dei, in fine damnationem Dei. Vgl. XIII. 6: fabula illa longa et vana, puerile ludibrium et muliebre jocamentum et aniculare deliramentum, continens initium truncum, et medium putridum, et finem ruinosum. *Idem* contr. epist. Manich. c. 33: omnis Manichaei fabula falsa. Was den bezeichneten Krieg angeht, so gehört zum Verständniß desselben, daß die Hyle einen Streit gegen die Gottheit eröffnet. Unter Rücksicht auf seinen Ursprung nennt Augustinus den Manichäismus die fabula persica; *contra Secund.* c. 2), halten den Manichäismus für die Vollendung des Christenthums und sehen den Manes, wie dieser sich selber, nicht etwa nur als Apostel Christi (*August.* contra Faust. XIII. 4. Contra Epist. fundam. c. 5. 6. 9), sondern selbst als den Parakleten an (*August.* act. cum Felice Manich. l. c. 1. 6. *Idem.* contr. epist. fundam. c. 6. 8. 9. *Euseb.* H. E. VII. 31. *Epiphan.* haer. 66, 61. Evodius macht de fide c. 24 auf diese furchtbare Menschenvergötterung aufmerksam, und wenn Augustinus contr. epist. fundam. c. 8 sagt, Manes halte sich für Christus, so will dieß sagen, er mache sich selber zu Gott, indem er sich für den heiligen Geist ausgebe, der Gott sei, wie Christus.), glauben an eine allgemeine Seele, die in Individuen sich spalte, an Präexistenz, Abfall und Wanderung der Seele (*August.* de natura boni c. 42, Contr. Fortunat. disp. I. Contra Faustum XX. 11. 22. *Evod.* de fide. c. 3. *Tit. Bostr.* III. praef.), schreiben den Geschlechtsunterschied dem Teufel zu (*August.* contr. Faust. XIX. 29), huldigen dem Communismus (August. de moribus eccles. cathol. c. 38.) und einem bei weitgetriebener Heuchelei entsittlichten, lasterhaften Leben (*August.* de moribus Manich. c. 16—20. de haeresib. c. 46. *Epiphan.* haer. 26, 4. 5. 9. 11). — 5) Der Montanismus. Jede Häresie ist, nur mehr oder weniger, ein falsches Prophetenthum, denn sie stellt sich, als wäre sie ein Vollkommneres, über die von Gott gestiftete Kirche Hinausragendes, und hält ihre Einfälle für Resultate göttlicher Erleuchtung. Irenäus sagt: „Wer nicht im Geiste Gottes redet, sondern gegen das Gesetz Gottes, indem er zugleich ein anderes falsches Gesetz einführt, der ist nicht als ein Prophet, sondern als ein schwärmerischer Wahrsager (μαντις, hariolus) zu achten" (*Iren.* fragm. opera ed. Massuet Tom. I. p. 346). Der Gnostiker Markus versprach den Frauen, die er zur Irrlehre und zugleich zur Wollust verführen wollte, die Gabe der Weissagung (*Iren.* I. 13. n. 1—3). Der Häresiarch geht aber sehr oft noch so weit, sich nicht nur für einen von Gott Inspirirten, sondern für Gott selbst zu halten. So Simon Magus, so Manes, die sich für Incarnationen der Gottheit, vor Allem des heiligen Geistes, und

damit für Gott selbst ausgeben. Dieser Wahn erreichte im Montanismus seinen Höhepunkt, und blieb von da an für die spätere Häresie typisch. Bei Eusebius (Hist. E. V. 16) wird diese „neue Häresie" gleich von Vorne herein eine „Lüge", *ψευδος*, genannt, sodann aber, um sie näher zu bezeichnen, hinzugefügt, sie sei nicht etwa, wofür man sie gerne ausgeben möchte, eine „neue Prophetie", *νεα προφητεια*, sondern eine „Lügenprophetie", *ψευδοπροφητεια*. Der diese Häresie treibende Geist war demnach ein „Lügen prophezeiender Geist", *ψευδοπροφητικον πνευμα*. Der, in welchem der Pseudoprophetismus den vorhin bemerkten Höhepunkt erhielt, ist der Phrygier Montanus, von dem es bei Eusebius heißt: „Aus allzu heftiger Begierde, etwas Großes vorzustellen, habe er dem Widersacher Zutritt bei sich verstattet, sei plötzlich in eine falsche Ekstase gerathen, habe geschwärmt und seltsame Dinge zu reden angefangen, indem er wider die alte hergebrachte Weise und die Ueberlieferung der Kirche prophezeiete." Ueber seine verschiedene Aufnahme in seiner Umgebung wird bemerkt: „Von denen, welche damals seine verkehrten Reden hörten, wurden die Einen über ihn, als über einen Menschen, der besessen, verrückt und von dem Geiste des Irrthums befallen sei, und der das Volk verwirre, unwillig, ließen ihn hart an und verboten ihm zu reden, eingedenk der Unterscheidung, die der Herr gemacht, und der scharfen Warnung, die er gegeben, vor der Erscheinung der falschen Propheten auf wachsamer Huth zu sein; die Andern aber, stolz auf den heiligen Geist und eine prophetische Gabe und nicht wenig aufgeblasen, forderten den unsinnigen, schmeichlerischen und volksverführerischen Geist zum Reden auf, und wurden von ihm geblendet und verführt, so daß sie ihm nicht mehr zu schweigen geboten." Ferner heißt es bei Eusebius von Montanus: „Er ging so weit, daß er noch zwei Weibspersonen erweckte und sie mit dem falschen Geiste erfüllte, so daß auch sie, gleich dem vorhin gedachten Montanus, sinnlose, unpassende und nicht zur Sache gehörige Dinge redeten." Nach Epiphanius sagt Montanus von sich selber: „Ich bin Gott der Herr, der Allmächtige, der im Menschen erscheint, — nicht als Engel, nicht als ein Gesandter, sondern als Gott der Vater bin ich niedergestiegen" (Epiph. haer. 48, 11). Die Maximilla aber, eine jener Weibspersonen, die mit Montanus waren (die andere war die Priscilla), bekannte von sich: „Nach mir wird keine Prophetie mehr sein, sondern die Erfüllung — das Ende" (Epiph. 48, 2). „Gott hat mich gesandt als die Vorsteherin, Verkünderin und Interpretin des Evangeliums und des Bundes, zum Zwecke der Erkenntniß Gottes, ob ich wollte oder nicht wollte, eine Nothwendigkeit hat hiebei mächtig getrieben" (48, 13). Die Priscilla behauptete, Christus sei in weiblicher Gestalt ihr erschienen und habe ihr Weisheit mitgetheilt (haer. 49, 1). Die Montanisten waren Chiliasten. Wenn Clemens Alex. bemerkt, die Häretiker lehren entweder sittlichen Laxismus oder sittlichen Rigorismus (Strom. III. 5); so tritt im Montanismus der letztere hervor: aber die Extreme berühren sich überall bald. Die Montanisten unterschieden zwischen seelischen und geistigen Menschen: die letztern nannten sie sich selbst. Mit dem Montanismus beginnt eine eigenthümliche Periodisirung der Weltgeschichte, wonach eine jede zeitweilige Häresie sich als die reinste und höchste Entwicklung des religiösen Geistes ansah. Der Montanismus bestimmt vier Perioden: die erste, von Adam bis Moses, sei das Kindesalter, die zweite, von Moses bis Christus, das Knabenalter, die dritte, unter Jesus und seinen Aposteln, das Jünglingsalter; die vierte aber, mit Montanus beginnend, das Mannesalter der Menschheit (Wir haben in der ersten Auflage unserer theolog. Encyklopädie eine nähere insbesondere

psychologische Erklärung des Montanismus gegeben). Bei dieser Periodisirung wurde Christus gegen den Montanus von den Montanisten so tief gestellt, daß sie die Gottheit Christi läugneten, und deßhalb von Epiphanius Aloger genannt wurden. — 6) Der falsche Monarchianismus. Dieser hielt sich an die Einheit Gottes (μοναρχια), aber theils im abstract jüdischen, d. h. im ebionitistischen, theils im pantheistischen Sinne. In der ersten Hinsicht wurde angenommen, es gebe einen alleinigen einpersönlichen Gott, den Vater, Christus hingegen und der heilige Geist seien nicht Gott. Christus galt als bloßer Mensch, wenn auch mit besonderen Gaben und besonderem Berufe. Dieses, die göttliche Dreieinigkeit aufhebende System der Einheit Gottes wurde, der kirchlichen Trinitätslehre gegenüber, die man als Tritheismus und Polytheismus ausgab, Monarchia genannt. Es war einerseits Fortsetzung des falschen Judenthums, andrerseits rationalistisch. Monarchianer in diesem Sinne waren nach den Ebioniten Theodot der Gerber, Theodot der Wechsler und Artemon. Daß die abstracte Einheitslehre consequent zum Pantheismus führe, darauf haben wir schon oft hingewiesen (Dogm. II. 450—463). Diese Consequenz zeigt sich im Sabellianismus. Philo, welcher die Brücke ist, auf welcher das Heidenthum in das falsche Judenthum übergegangen ist, aus welchen beiden sofort die Häresie ihren Inhalt gezogen, hatte die Gottheit im abstracten Sinne die reine Monas genannt (Legis Allegor. l. II. Mang. I. 66. 67; de special. legib. II. Mang. II. 329). Die göttlichen Kräfte des Philo, δυναμεις, aus welchen der Gnosticismus seine Aeonen und die Kabbala ihre Sephiren genommen, sind jene unklaren, unbestimmten Wesen, durch welche Gott die Welt, zugleich aber auch sich selbst hervorbringt, wonach sofort die Kosmogonie des Philo ohne Weiteres auch Theogonie, ja das letztere in sofern allein ist, als neben Gott, der Alles ist, die Welt als eine wahrhafte Wirklichkeit nicht bestehen kann, die zum bedeutungslosen Schein herabsinkt. Der Philonismus ist in diesem Sinne Doketismus (*Philo* de somn. l. I. Mang. I. 655. vgl. unsere ausführliche Darstellung des philonischen Systems in der Philos. des Christenthums I. 361—462. insbes. 369 ff.), weil die Welt nur scheint, eine andere Wirklichkeit, als Gott, zu sein; er ist aber eben so modalistischer Pantheismus, weil die Welt nur ein Modus, nur eine Weise der Erscheinung Gottes ist. In dem modalistisch-pantheistischen Systeme des Philo herrscht nun, um die Art und Weise namhaft zu machen, nicht wie Gott sich mit der Welt, sondern wie er zur Welt und als Welt sich vermittelt, die eigenthümliche Vorstellung, die Seelen seien Bruchtheile des sich ausdehnenden göttlichen Wesens (*Philo*: quod deterior potior, insidiari soleat. Mang. I. 208. Dogm. III. 417). Diesen Gedanken des Philo von der sich in die Wesen ausdehnenden Gottheit ergriff der Sabellianismus und bildete ihn weiter aus (über den Sabellianismus vgl. unsere Darstellung in der Philos. des Christenth. S. 493—503). Nach Sabellius ist die Monas die uranfänglich in sich verborgene, einfache, unterschiedslose Gottheit. Aus dieser stillen Verborgenheit tritt sie in Folge eines der Selbstentwicklung dienenden Lebensprocesses heraus, in und durch welchen Proceß sie sich in die Natur und in den Menschen entläßt, und aus dieser Entlassung sich wieder in sich selbst zurücknimmt. Die Bewegung der Monas aus sich heraus ist jenes bemerkte Sichausdehnen (ἐκτεινεσθαι, auch πλατυνεσθαι), die Bewegung hingegen in sich zurück, um sich selber in sich zusammenzuschließen, ist das Sichzusammenziehen (συντελλεσθαι) der Gottheit (*Athan.* contr. Arian. orat. IV. c. 13. 14. Daß diese Vor-

stellung heidnisch sei, sehen wir aus Diogenes Laert. vgl. Phil. d. Christenth. I. 496. Athanasius erklärt sie orat. IV. c. 13 aus dem Stoicismus. Dadurch ist das von mehreren Kirchenvätern dem Sabellius zugeschriebene ἰουδαΐζειν nicht ausgeschlossen, denn die falsche Einheitslehre ist gemeint, die stets im Pantheismus endet). Das Sichausdehnen der Monas in die Natur wird das Vaterwerden Gottes, das Sichausdehnen der Monas in den Menschen das Sohnwerden desselben, das Insichzurückkehren aber und die damit verbundene selbstbewußte Darstellung seiner als des absoluten Geistes in der Gemeinde wird das Geistwerden Gottes genannt (*Athan.* contr. Arian. orat. IV. c. 13). Theogonischer und kosmogonischer Proceß sind Ein und derselbe Proceß: „In seinem Werden sind wir geworden" (orat. IV. 12). Diesem Entwicklungsprocesse der Monas in und nach drei Evolutionen entsprechen drei Perioden des göttlichen Reiches, und es gibt nach denselben ein Reich des Vaters, ein Reich des Sohnes und ein Reich des heil. Geistes, ganz so, wie es in unserer Zeit Hegel wörtlich wiederholt hat. — Es ist leicht, aus einem solchen Systeme die nothwendigen Folgerungen zu ziehen. Ist in den drei Perioden und Reichen im pantheistischen Sinne Alles nur Evolution der Gottheit, dann ist nicht nur in allen dreien der Mensch unfrei, und jener absoluten Nothwendigkeit unterworfen, die aus der Entwicklung der Gottheit, welche der Eine Geist des Ganzen ist, hervorgeht, sondern es war auch insbesondere vor den Perioden und Reichen des Sohnes und des Geistes Alles nothwendig ohne Erlösung und Heiligung, es war nämlich Alles ein nothwendiges Sein und Walten der bloßen Natur, die Sünde ein reines, selbst gesetzliches Ergebniß der bloßen Naturentwicklung, deßwegen aber auch kein Abfall, keine Sünde. Das ist die eine Folgerung. Die andere bezieht sich auf den Ausgang des Processes. Dehnt sich nämlich die Monas in den Vater, den Sohn und in den Geist aus, und wird Gott unmittelbar durch diese Ausdehnung Natur, Mensch und geistige Gemeinschaft (Geist in der Kirche); so wird bei dem Sichzurückziehen der Monas der Geist, der Sohn und Vater in die Monas, dadurch aber auch die Kirche, der Mensch und die Natur in dieselbe Monas sich auflösen. Der Sabellianismus fordert consequent die Auflösung der ganzen Welt in die Gottheit (*Athan.* orat. IV. c. 12. 13), lehrt somit eine eigentliche Vernichtung der concreten Schöpfung (*Athan.* orat. IV. c. Ar. c. 25. cfr. *Hilar.* de trin. XI. 21), wonach sofort nichts übrig bleibt, als die leere Allgemeinheit der Monas, welcher alles Individuelle und damit der persönliche unsterbliche Geist zum Opfer geworden ist. Und dann, wenn diese Vernichtung der gegenwärtigen Schöpfung vorüber ist, wird die Monas entweder für immer in schweigender Ruhe verharren, oder sie wird sich in neuen Schöpfungen versuchen, und so ins Unendliche fort, dann aber auch mit der Trinität, so wie mit der Welt ein bloßes Spiel treiben (*Athan.* orat. IV. c. Ar. c. 12. 25). — Sowohl in Hinsicht auf die Sünde als auf die Negation der Unsterblichkeit hat Schleiermacher den Sabellianismus wieder erneuet. Die sabellianische Vorstellung wurde mehrmals conciliarisch verdammt: cfr. *Athanas.* de synod. n. 27. *Hilar.* de synod. Die Anathematismen 6, 7 und 8 lauten: „Wenn Jemand sagt: die Substanz Gottes dehne sich aus und ziehe sich zusammen, der sei verflucht; wenn Jemand sagt, die ausgedehnte Substanz Gottes bilde den Sohn, oder die Ausdehnung seiner Substanz Sohn nennt, u. s. w.; wenn Jemand den Logos ἐνδιαθετος und προφοριχος nennt u. s. w." — Zwischen die abstracte Einheitslehre der ebionitischen Monarchianer und den pantheistischen Modalismus des Sabellius tritt ein Modalismus anderer Art, den wir den rationalistischen

nennen möchten, indem es diesem dritten Zweige des Monarchianismus, d. h. dem rationalistischen Modalismus eigen ist, Sohn und Geist für bloße Erscheinungsweisen des Einpersönlichen Gottes, des Vaters nämlich, zu halten. So Praxars, Noetus und Berillus. Christus war hienach eine Incarnation des Vaters; eben so hat der Vater in ihm gelitten. Zu den Monarchianern der ersten Art kann man in so fern auch den Paul von Samosata zählen, als er Christum für einen bloßen Menschen (ψιλος ἀνθρωπος) hielt, dem sich aber der göttliche Logos in einem höhern Maße als den Propheten mitgetheilt habe, und der zuletzt als vergötterter Mensch erscheint. — 7) Der Arianismus wurzelt im Monarchianismus einerseits, und im Philonismus, welcher aber auch den Gnosticismus und Manichäismus durchdrungen hatte, andrerseits. Nach dem Monarchianismus hing sich Arius an die abstracte Einheit Gottes nach der Vorstellung des falschen Judenthums. Mit Philo aber (über Philo siehe uns. Phil. des Christenth. I. 387—394) nahm er an, der höchste Gott vermöge wegen der Reinheit seiner Natur nicht, mit der Welt, welche, als mit der Materialität behaftet, das Unreine sei, in unmittelbare Selbstbeziehung sich zu setzen, somit auch nicht, sie zu erschaffen oder zu erlösen. Wie daher schon Philo selbst den höchsten, ewigen Gott nicht selbst, sondern durch ein anderes, ihm nicht mitewiges, sondern von ihm hervorgebrachtes Wesen, die Welt erschaffen ließ (siehe das bekannte Philon'sche Fragment bei Eusebius und uns. Phil. d. Christenth. 389—391), — eben so glaubte auch Arius, Gott habe nicht vermocht, mit der Welt in unmittelbare Berührung durch Thätigkeitsäußerungen auf sie, zu kommen, es habe ihm daher, sollte eine Welt sein, nothwendig geschienen, daß er zuerst ein Wesen einzig und allein hervorbringe, welches, Sohn und Wort genannt, gleichsam als ein Mittleres (μεσος γενομενος) zwischen Gott und Welt, Alles erschaffen würde (*Athanas.* contr. Arian. orat. II. c. 24. Ueber den Arianismus vgl. uns. Phil. d. Christenth. 506—509). Diesen Entschluß habe sofort Gott ausgeführt, er habe nämlich den Sohn geschaffen, und diesen, den er zuvor dazu abgerichtet, die Welt erschaffen lassen (*Athan.* orat. II. cap. 25. 26. 28. 29). Der Sohn, der Weltschöpfer, ist darum selbst ein Geschöpf, und als Geschöpf weder ewig (ἦν, ὁτε οὐκ ἦν), noch aus dem absoluten Sein: er ist aus dem Nichtseienden, ἐξ οὐκ ὀντων, und etwas Zufälliges (*Athan.* contr. Arian. orat. I. c. 5. 6. orat. II. c. 19. de synod. c. 16. epist. encycl. n. 12). Der Logos der Arianer ist zugleich der Demiurg des Gnosticismus, dem er auch noch dadurch gleicht, daß er weder den höchsten Gott, noch sein eigenes Wesen kennt, daß er veränderlich und dem Bösen zugeneigt ist (*Athan.* contr. Arian. orat. I. c. 5. 6). Die bisher behandelten, dem Heidenthum und falschen Judenthum inhaltlich entnommenen Häresien zogen sich entweder theilweise durch spätere Häresien bestimmend hindurch, oder sie wiederholten sich geradezu. Wir kommen auf die Wiederholungen später, und berühren jetzt nur ganz kurz diejenigen, welche von den bisher geschilderten Häresien wenigstens theilweise innerlich bestimmt wurden. — 8) Hat sich Marcellus von Ancyra nur dem Wortlaute nach an Sabellius hinsichtlich der Ausdehnung der Monas angeschlossen, (Eusebius gibt sich Mühe, um dieses allerdings sehr ungeeigneten Ausdruckes willen den Marcellus als Sabellianer zu charakterisiren, siehe Euseb. contra Marcell. II. 2. und de ecclesiast. theolog. II. 4. III. 4. vgl. Möhler, Athanasius I. 22—36. 71); so ist von Seite des Photinus ein Anschluß an das falsche Judenthum, d. i. an seine abstracte Fassung der Einheit Gottes vollzogen worden, welche die Trinitätslehre trübte, wenn nicht eher völlig aufhob (eine jüdische Auffassung der Einen Gottheit wird ihm vorgeworfen

von der Synode zu Sirmiun bei *Socrat.* hist. eccl. II. 30. *Sozom.* hist. eccl. IV. *Hilar.* de syn. T. I. p. 471 judaice dictum; besonders von Vincentius Lerin. commonit. c. 17: dicit Deum singulum esse et solitarium et *more judaico* confitendum, Trinitatis plenitudinem negat. Neque ullum Dei Verbi aut illam Spiritus sancti putat esse personam; Christum hominem tantummodo solitarium asserit, cui principium adscribit ex Maria.). Er hielt den Logos für keine Person, sondern nur für eine Kraft, die sich dem bloßen Menschen Jesu mitgetheilt habe, welcher sofort um seiner vorzüglichen Gaben willen von Gott zu zu seinem Adoptivsohn angenommen worden sei, wodurch ihm göttliche Würde zu Theil geworden (*Vigilii* dialog. Biblioth. P. P. Lugd. VIII. 755. 756. *Joannes Cassian.* de incarnat. I. 2). — 9) Der Apollinarismus, von einer unrichtigen Vorstellung über das Verhältniß Gottes zum Menschen ausgehend, nahm, sonst der Trichotomie ergeben, an, Christus habe zwar wohl einen menschlichen Leib — σωμα — und eine menschliche Seele — ψυχη — gehabt, an die Stelle des πνευμα aber, d. i. der Vernunft und des innern Menschen, sei der göttliche Logos getreten. — 10) Der Nestorianismus hingegen, durch den Ebionitismus und Gnosticismus gleichsehr befangen, behauptet, die menschliche Natur Christi habe Anfangs ohne die göttliche existirt, und diese mit der erstern erst später sich verbunden. Deßwegen nennt er auch die heil. Jungfrau nicht eine Gottesgebärerin, sondern Christusgebärerin. Jeder der beiden Naturen eine Persönlichkeit zuschreibend, nahm er nach der Verbindung in Christo zwei Personen an, zwischen welchen keine lebendige, keine natürliche Verbindung — ἑνωσις φυσικη, sondern bloß eine äußerliche, moralische, συναφεια σχετικη, oder κατα την ἀξιαν Statt fand. — 11) Der Eutychianismus. Wie Nestorius die zwei Naturen in Christo in zwei Personen verwandelt hatte, so verwandelte Eutyches die zwei Naturen in Eine Natur, μονη φυσις, und zwar in der Art, daß nur die göttliche übrig blieb, in welcher die menschliche durch völlige Auflösung ihren Untergang gefunden. — 12) Wie der Eutychianismus als Monophysitismus nur Eine Natur stehen ließ, so der Monotheletismus nur Einen Willen, den göttlichen, in welchem der menschliche sich aufgelöst sah. Alle diese häretischen Systeme machen unmittelbar dadurch, daß sie das wahre Verhältniß der göttlichen Natur zur menschlichen verkehren, auch die Erlösung zu einer Unmöglichkeit. — 13) Der Pelagianismus ist die praktische Anwendung des die Gottheit Christi läugnenden starren Judenthums (Ebionitismus) auf das religiös-sittliche Leben des Menschen. Zwar läugnet derselbe in keiner bestimmten Stelle ausdrücklich die Incarnation des Logos, allein die Negation derselben, so wie die der daran geknüpften Erlösung, ist eine nothwendige Consequenz des ganzen Systems, und lediglich aus Inconsequenz ist diese doppelte Negation nicht ausgesprochen worden, denn der pelagianische Rationalismus bedarf weder der Menschwerdung Gottes noch der Erlösung, und ist an sich die stillschweigende Beseitigung beider, so wie der ganzen positiven Offenbarung. Sie alle sind nach dem Pelagianismus nicht nothwendig, oder, der Pelagianismus läugnet das Erlösungsbedürfniß des menschlichen Geschlechtes. Seine Hauptlehren liegen in folgenden Behauptungen: Adams Sünde habe nur ihm selber, nicht aber dem ganzen menschlichen Geschlechte Schaden gebracht, es gebe demnach keine Erbsünde: Adam würde gestorben sein, auch wenn er nicht gesündigt hätte: der Zustand des neugebornen Kindes sei nach dem Falle Adams derselbe, wie der Adam's vor dem Falle: der erste Mensch sei gegenüber dem spätern Geschlechte nur dadurch besser daran gewesen, daß er kein sündhaftes Beispiel zur Nachahmung vor sich gehabt habe; die ganze

Bedeutung des Werkes Christi bestehe darin, daß er durch tugendhaften Wandel der Welt ebenso ein gutes Beispiel gegeben habe, wie Adam ein böses: der Glaube an Christus bestehe nur in der Anerkennung der Musterhaftigkeit seines Lebens, dem das unsrige ähnlich werden solle: durch die Freiheit des Willens allein und ohne höhern Beistand und Gnade vermöge der Mensch das Gute zu wollen und zu vollbringen: zur Gnade sei nur die Offenbarung des Gesetzes, die Belehrung durch Christus und die Aufstellung seines Beispiels zu rechnen: weder sterbe das ganze Geschlecht durch die Sünde Adams, noch erstehe dasselbe durch die Auferstehung Christi: der Mensch könne durch sich selber das Gesetz halten und ohne Sünde sein, wie auch vor der Ankunft Christi Menschen ohne Sünde gewesen seien; wie das Evangelium, so bringe auch das Gesetz in den Himmel (Vgl. nach den eigenen Schriften des Pelagius die des heil. Augustinus gegen die Pelagianer; ferner *Mar. Mercat.* commonit. c. 1. n. 3. in Galland. bibl. VIII. 615). Dieser flache Rationalismus hatte neben dem in ihm verborgenen falsch jüdischen Elemente noch das heidnische der stolzen, übermüthigen, den Menschen Gott gleichsetzenden Stoa (*Hieron.* epist. 133 ad Ctesiphont. n. 1: Quae enim potest alia major esse temeritas quam Dei sibi non dicam similitudinem, sed aequalitatem vindicare, et brevi sententia omnia haereticorum venena complecti, quae de philosophorum et maxime Pythagorae et Zenonis principis Stoicorum fonte manarunt? *Idem* in dial. contr. Pelag. n. 20: Ariani Dei filium non concedunt, quod tu (Pelag.) omni homini tribuis; — aut igitur propone alia, quibus respondeam, aut desine superbire, et da gloriam Deo). — 14) Fortsetzung der bisherigen Häresien, insbesondere der Fundamentalhäresien, im Mittelalter. Als diese Fundamentalhäresien haben wir anzusehen den Ebionitismus, der die Gottheit Christi, und den Gnosticismus, der in seinem Doketismus die Menschheit desselben läugnet, — ferner den Pelagianismus, der die Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geschlechtes in Abrede stellt, und endlich den Manichäismus, der durch die Consequenzen seiner Behauptung eines Dualismus und einer bösen Materie sich gedrungen fühlt, die Erlösungsfähigkeit des Menschen als eines sittlichen Wesens zu negiren und deßwegen einen völligen Naturproceß an die Stelle der christlichen Erlösung treten läßt. In allen vier Häresien zumal ist entweder die Menschwerdung Gottes negirt, oder die Verwirklichung der Absicht desselben, welche die Erlösung des Menschen ist, in und am Menschen selber durch Aufstellung einer falschen Anthropologie, zu etwas Unmöglichem gemacht worden. Bevor wir die gnostisch-manichäischen Secten des Mittelalters einer kurzen Charakteristik unterwerfen, haben wir noch aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts eine merkwürdige Erscheinung nachzutragen. Dieß ist — 15) der Priscillianismus. Er ist nach einem gelungenen Ausdruck ein „Conglomerat aller frühern Irrlehren" (Mandernach in seiner sehr beachtenswerthen Schrift: „Geschichte des Priscillianismus" S. 6), und zwar wie die Häresien selbst wieder im Heidenthum sich gründend. Um den Priscillianismus, in welchem „alle Häresien, die vor Priscillian bestanden, sich vereinigten" (*Leo Magn.* epist. 15 ad Turrib. in prolog.) aus seinen Quellen zu erklären, griffen die Kirchenväter zum Heidenthum (*Leo Magn.* loc. cit.: Tenebris se etiam paganitatis immersit.), insbesondere zum Orient und zu Aegypten (*Sulpic. Sever.* hist. sacr. II. 46), unter den Häretikern aber zu den Gnostikern (Hieron. epist. 133 ad Ctesiph. n. 3. *Prosper Aquit.* chron. Auson. et Olybr. coss. *August.* de haeres. c. 70), zu den Manichäern (*Prosper Aquit.* loc. cit. *Hieron.* loc. cit. *August.* de haeres. c. 70.

ad Pros. c. Priscill. c. 4) und zu den Sabellianern (*August.* de haeres. c. 70. und ad Oros. c. Priscill. c. 4). Der Priscillianismus, der sich an die genannten Häresien so wie an den Arianismus anschloß, hob das Wesen der Trinität so auf, daß er kaum noch die Formeln stehen ließ (*Leo Magn.* ep. ad Turrib. c. 1. 2. *Oros.* cons. ad Aug. n. 2. *August.* ad Oros. c. 4. de haeres. c. 70), läugnete die Menschwerdung Gottes im doketischen Sinn und Interesse (*August.* serm. 238. *Leo Magn.* l. c. c. 4. 17), nahm — manichäisch — ein ewiges böses Princip an, das die Substanz alles Bösen sei (*Oros.* ad August. *Leo Magn.* l. c. c. 6. *profess.* in concil. Toletano, von Mandernach mitgetheilt im Anhang Nr. 3. S. 90. 91), hielt die Welt nicht für das Werk des guten Gottes, sondern des bösen Schöpfers (*Leo Magn.* l. c. c. 14. *August.* de haer. l. cit. *Philastr. Brix.* haer. 84), lehrte ein Seele und Leib beherrschendes Fatum, das die Vorsehung ausschließt (*Leo Magn.* l. c. c. 11), erklärte die Seele als einen Theil der göttlichen Substanz (profess. in Concil. Tolet. unam Dei et hominis esse naturam. cfr. *Oros.* consult. ad August. l. c. *August.* c. mendac. ad Consent. c. 5. *Idem* in epist. 166 ad Hieron. *Hieron.* ep. ad August. inter August. ep. 165. *Leo Magn.* l. c. c. 5), bekannte sich zum Präexistentianismus (*August.* de anima et ejus origine III. 7. *Leo Magn.* l. c. c. 9. *Oros.* ad August. l. c. *August.* haer. l. c. *Leo Magn.* l. c. c. 10), glaubte, daß die menschlichen Leiber von bösen Engeln erschaffen seien (*Leo Magn.* l. c. c. 8. August. haer. l. c. Concil. Hisp. a. 447. c. 10), daß es neben den Kindern des Fleisches, die vorweltlich im Himmel gesündigt, auch Kinder der Verheißung gebe, die zwar von Weibern wohl geboren, aber vom heil. Geiste empfangen worden: diese seien der Erbsünde nicht unterworfen (*Leo Magn.* l. c. c. 9): sie sind die durch ihre höhere Natur Erwählten des Gnosticismus, daß wegen der leiblichen Abstammung vom bösen Princip Ehe und Kindererzeugung verwerflich seien (*Leo Magn.* l. c. c. 7. 8. *August.* haer. l. c. *Philastr.* l. c.). Sonst werden große geschlechtliche Ausschweifungen theils ihnen nachgesagt, theils von ihnen bekannt (vgl. hierüber und überhaupt die Schrift von Mandernach). — 16) Die gnostisch-manichäischen, ebionitisch-arianischen, sowie pseudoprophetischen Secten des Mittelalters. Die Geschichte des Mittelalters bringt uns ein eckelhaftes Gewimmel von Secten zur Anschauung, von welchen weitaus die meisten nur ebenso eckelhafte Wiederholungen früherer Häresien sind. Auch andere schon bekannte Erscheinungen und Gestalten stellen sich noch einmal auf das Welttheater. Wie Simon Magus, Montan und Manes sich einst für Gottheiten ausgegeben, so im Mittelalter Tanchelm und Eon (Eudo), von denen jeder sich für den Sohn Gottes hielt. Wie Montan und Sabellius in Folge lügenhafter Auffassung der Weltgeschichte, der erste unter Einfluß des Pseudoprophetismus, der andere im Interesse einer pantheistischen Geschichtsconstruction, drei Perioden und Reiche statuirt hatten, des Vaters nämlich, des Sohnes und des Geistes; so construirten auch im Mittelalter Amalrich von Chartres und seine Anhänger drei Perioden und Reiche der Entwicklung, ein Reich des Vaters, die Periode der Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit, in welchem das Alte Testament mit dem mosaischen Gesetz und den Formen des jüdischen Cultus geherrscht habe, — ein Reich des Sohnes, in welchem ein neues Gesetz zwar zur Verdrängung des alten Materiellen und Aeußerlichen, sowie zur Geltendmachung des Idealen wirke, das letztere aber nur sehr unvollständig herbeiführe, weil es selbst noch mit Aeußerlichkeiten, Sakramenten ꝛc. behaftet sei, und eine höhere Entwicklungsstufe nothwendig mache. Diese tritt mit Amalrich von Chartres ein, der das Reich des Geistes verkündigt. In diesem neuen und letzten

Reiche verschwindet alles Sakrament und jede äußerliche Handlung der Religion: der heil. Geist offenbart sich durch Inspiration in denen, in welchen er sich incarnirt. Wer vom Geiste beherrscht ist, dem ist die Sünde, die er begeht, keine Sünde mehr. Ohnehin ist Gott nur gut, und nicht auch gerecht. Die Organe, durch welche sich Gott im Proceß seines Lebens manifestirt, sind für ihn selbst ganz gleichgültig. Er hat sich in Ovidius so gut geoffenbart, wie in Augustinus. Manifestationen Gottes im und durch den Menschen sind aber Incarnationen, und diese, zu verschiedenen Zeiten Statt habend, Arten und Weisen, modi der Selbstentwicklung der Gottheit. Wie diese in Maria Mensch geworden ist, so auch in Abraham. Aber noch mehr: die Vergöttlichung geht ganz ins Allgemeine: Wie Christus Gott war, so ist ein Jeder Gott: ein Jeder ist Christus und der heil. Geist (Nach den Darstellungen des Rigord und des Cäsar von Heisterbach, vgl. uns. Phil. d. Christenth. I. 633—637). Diese Geschichtsconstruction des Amalrich und seiner Schule, zu welcher noch die ähnliche des Abtes Joachim von Floris tritt, welcher die Periode des heil. Geistes mit dem ewigen Evangelium im Jahre 1260 beginnen läßt, ist gleichsam das Programm der mittelalterlichen Häresie von ihrer geschichtlichen Seite, in welches aber der ganze gnostisch-manichäisch-sabellianische Inhalt eingeschlossen ist. Schon in der Aufschrift, welche wir oben den Häresien des Mittelalters gegeben, ist auf mehrere Familien derselben hingewiesen. Es sind judaisirende, also ebionitische Principien, die wir hier sich entwickeln sehen; diese haben sich sofort mit arianischen in Verbindung gesetzt. Neben diesen entfalten sich in andern Familien gnostische und manichäische Principien. Sind diese zugleich pantheistisch, so begegnen wir neben diesem gnostisch-manichäischen Pantheismus auch noch einem andern, den wir den philosophischen nennen können, wie ihn nach Amalrich von Chartres und David von Dinanto (siehe oben S. 164 u. 201) Meister Eckart, Wykleff u. A. vorgetragen haben. Mit diesen Secten allen verband sich ein gewisser Pseudoprophetismus, der bisher, nur mehr oder weniger, noch allen Secten eigen gewesen ist. a) Das judaisirende, also ebionitische, sowie das arianische Element vereinigten in sich die Passagier oder die Circumcisi, d. h. die Beschnittenen, indem sie, wenn auch nicht auf dem altjüdischen Opfer, so doch auf dem mosaischen Gesetz, der Beschneidung und dem Sabbath bestanden (*Achery* Spicileg. I. 221. *Muratori* scriptor. rer. ital. V. 152) und die christliche Trinitätslehre durch arianische Grundsätze aufhoben, da sie Christum für die erste Creatur und dem Vater nicht für wesensgleich hielten (*Muratori* l. c. V. 152: Dicunt enim, Christum esse primam et puram creaturam. *Achery* l. c. I. 211: Dicunt etiam, quod Christus Dei filius, non sit aequalis Patri, et quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus, istae tres personae non sint unus Deus et una substantia). b) Die gnostisch-manichäische Häresie tritt im Mittelalter nicht überall in ihrer reinen Eigenthümlichkeit, sondern sehr oft gemischt mit andern Secten auf, wie der arianischen und selbst der pelagianischen. Die Anhänger der gnostisch-manichäischen Häresie im Mittelalter werden gewöhnlich obenhin Manichäer, und im Unterschied zu den alten Neumanichäer genannt; der Gnosticismus wurde als im Manichäismus bereits aufgenommen angesehen. Sehr allgemein ist auch der ihnen zugelegte Name: Katharer (*καθαροι*, die Reinen). Schon um das Jahr 1000 traten sie im Abendlande auf. Die zu dieser Zeit (J. 1022) in Orleans erscheinenden Häretiker verwarfen die Trinität (Glab. Rod. l. c. 36), die Menschwerdung und das Werk Christi (Achery bei *Mansi* 376), die Schöpfung aus Nichts, indem sie eine ewige,

in und aus sich selber werdende Welt annehmen (*Glab. Rod.* ap. Bouquet. p. 36). Sie hielten sich an ein inneres Wort, aus dessen Kraft Erkenntniß und Seligkeit fließe. Erlassung der Sünde aber werde, lehrten sie, beim Eintritt in ihre Secte durch einfache Auflegung der Hände bewirkt (*d'Achery* Spicil. II. bei *Mansi* Concil. XIX. 376. 377), denn durch die Aufnahme in ihre Secte, und zwar durch diese allein werde man des heil. Geistes theilhaftig, der reinige und heilige ohne Sakramente, die sie sämmtliche verwarfen (*Achery* l. c. XIX. 376. Histor Franc. fragm. ap. *Bouquet* X. 212. *Epist. Joann. Mon. Flor.* ap. *Bouquet* X. 498), und ohne Werke, welche letztern völlig überflüssig seien (*Glab. Rod.* ap. *Bouquet.* X. 36). Geschlechtliche Vergehungen hielten sie vor Gott nicht für strafbar (*Glab. Rod.* ap. *Bouquet* X. 36), und waren in ihrem Wandel sehr bescholten (*Achery* l. c. ap. Bouq. X. 538). Das pseudoprophetische Moment warf sich auf Verkündigung der großen Zukunft der Secte (*Glab. Rod.* l. c. 36). Auf die pelagianische Seite neigten sich die ums J. 1025 zu Arras bekannt gewordenen Häretiker, indem sie, gänzlich absehend von der göttlichen Gnade, sich Gerechtigkeit durch Selbstverdienst zulegten (Mansi XIX. 457). Consequent hienach verwarfen sie die Sakramente sammt allen übrigen Heilmitteln. Die vom Erzbischof Heribert von Mailand im Jahr 1030 in Monteforte bei Turin entdeckten Manichäer erklärten die Trinität lediglich im symbolischen Sinne, und zwar so, daß ihnen der Vater der ewige Gott, der Sohn das von Gott geliebte Gemüth des Menschen, der heil. Geist aber das Verständniß der heil. Schrift war; die heil. Schrift selbst nannten sie die Jungfrau Maria (Landulph. Senioris Mediolanensis histor. II. c. 27. bei Muratori Rer. Ital. Script. IV. 89). Aehnlich verfuhren die Ordibarier und Ortlibenser, welche die Schrift im rein symbolischen und allegorischen Sinne erklärten, äußerlich Alles zu glauben vorgaben, innerlich aber auch Alles anders nahmen, als die Kirche (*Reiner.* contr. Waldens. in Max. Bibl. XXV. 266. 267). Die Dreieinigkeit zogen sie ganz in ihre Secte hinein, um sich dieselbe in ihr verwirklichen zu lassen: sie selbst bilden nämlich die Trinität, indem sie es sind, die den Vater, Sohn und Geist ausmachen. Wer nämlich in ihre Secte das erstemal eintritt, der wird der Vater genannt. Wer durch einen solchen Vater vermöge dessen Verkündigung in die Secte eingeführt wird, der ist der Sohn. Wer in der Secte als Vollkommener dasteht, ist der heil. Geist, der Alles löst und bindet (*Reiner.* in Max. Biblioth. XXV. 266). Außerhalb der Secte gibt es keine Seligkeit (*Reiner.* l. c. 266): selbst Christus ist selig geworden durch diese Secte (loc. cit.). Sie behaupteten die Ewigkeit der Welt (*Reiner.* l. c. 266), verwarfen das Werk Christi und die Sakramente (*Reiner.* l. c. 267). Diese letztere Secte gehört schon dem zwölften Jahrhundert an, in welchem die Neumanichäer unter verschiedenen Namen, als: Katharer, Paulicianer (seit dem siebenten Jahrhundert, eine Fortsetzung der Priscillianisten), Patarener, Publicaner, Bulgarer, Runcarier, Theophanten, *boni homines*, Arme von Lyon, auftraten. Der gemeinsame Lehrbegriff dieser gnostisch-manichäischen Secten besteht in nachfolgenden Behauptungen. Sie bekennen sich zum Dualismus, d. h. zum Glauben an zwei ewige Principien, ein gutes und ein böses, aus dem ersten ist der Geist, aus dem andern die Materie (*Eckbert.* adv. pestifer. Cath. in Max. Bibl. XXII. 602). Christus, ein dem Vater schlechthin untergeordnetes Wesen (*Reiner.* in M. Bibl. XXV. 269. *Moneta* adv. Cathar. et Wald. ed. Ph. A. Ricchin. Rom. 1743. p. 4), hatte, weil er sich mit der bösen Materie nicht verbinden konnte, einen Scheinleib, er hatte weder gelitten, noch ist er gestorben, noch auferstanden (*Eckbert.* in M. Bibl. XXIII. 602. *Reiner.* in M.

Bibl. XXV. 269). Die von Gott im Jenseits vorzeitlich (also Präexistenz) abgefallenen höhern Geister wurden zur Strafe und Läuterung in irdische Leiber gebannt (*Eckbert.* in M. Bibl. XXIII. 602. *Reiner.* in M. Bibl. XXV. 271. *Moneta* p. 4. vgl. p. 36). An diesen vorzeitlichen Abfall schließt sich bei Adam ein zeitlicher, der, ganz im Sinne Philo's, durch den Fortpflanzungsact sich vollzog (*Moneta* p. 111. Darauf bezog Philo und die Häresie das Gebot vom Apfel des Paradieses.). Die einem Dualismus anhängenden Häretiker sahen sich gezwungen, dem Menschen den freien Willen abzusprechen, den Gott selbst vermöge des ganzen Systems nicht haben kann (*Moneta* p. 36 sq. 63. 64. *Du Plessis d'Argentré:* collect. judiciorum de novis erroribus. I. 46). Jener Theil der Häretiker, welcher, abweichend von dem ersten, die Freiheit des Menschen annahm, glaubte die Seligkeit allein durch Selbstverdienst, ohne Glauben und ohne Gnade (pelagianisch) zu verdienen (*Eckbert.* in M. Bibl. XXIII. 602. *Ebrard.* adv. Wald. in M. Bibl. XXIV. p. 1558). Der erste Theil aber, der die Freiheit des Menschen läugnete, gerieth consequent auf die Lehre von einer absoluten Prädestination, der Einen zur Seligkeit, der Andern zur Verdammung (*Moneta* l. c. De praedestinatione male sentiunt, credentes, quod quidam homines creati sunt, qui ex necessitate salvabuntur, quidam vero ex necessitate damnabuntur, unde non credunt, quod ex Dei intentione vita aeterna communis sit omnibus, nec quod omnes salvare proposuerit, intelligunt autem praedestinationem esse Dei ordinationem, quorundam ad supplicium, quorundam ad praemium), ohne Rücksicht auf das sittliche Verhalten, rein nur nach dem göttlichen Belieben. Jede Vermittlung zwischen Gnade und Freiheit auf einem falschen Standpunkte verwerfend, verwarfen sie auch die Sakramente ohne Unterschied (*Reiner.* M. bibl. XXV. 265. 267). Die Ehe hielten sie nicht vom guten Princip eingesetzt, und darum für verdammungswürdig (*Reiner.* in M. Bibl. XXV. 265. 267. *Eckbert.* in M. Bibl. XXIII. 601). Wenn schon den alten Manichäern vorgeworfen wurde, sie verwerfen die Ehe, aber erlauben die Unzucht (*August.* contr. Faust. VI. 3. XV. 7. XXII. 30. XXX. 4. 6. de Morib. Manich. c. 18. de haeres. c. 46. *Tit. Bostr.* II. 33. *Alex. Lycop.* c. 4); so gilt derselbe Vorwurf auch den Neumanichäern. Denn indem sie die Ehe für etwas Sündhaftes erklärten, gestatteten sie die Hurerei, zu dem Zwecke, daß der Mensch durch sie der bösen Materie sich entledige (*Alani* oper. ed. *C. de Visch* p. 248), und hoben hiefür alle Grade der geistlichen und der Blutsverwandtschaft auf und gestatteten somit die Blutschande (*Baluz.* X. ep. 54. p. 26. *Reiner.* in M. Bibl. XXV. 265. 272). An die Stelle sämmtlicher Sakramente trat das Consolamentum, die Handauflegung, die von allen Sünden für sich allein befreie (*Reiner.* in Max. Bibl. XXV. 268. *Ermengard.* in M. Bibl. XXIV. 1612). Uebrigens mache, wie sie glaubten, schon ihre Secte, d. h. der Eintritt in sie, selig (*Ricchin.* in Monet. p. XVIII. XIX.). Hoben sie in Folge einer falschen Ansicht von der Einheit die Ehe als Besonderheit auf, um der Weibergemeinschaft Platz zu machen; so erklärten sie auch, um der Gütergemeinschaft willen, das Eigenthum für Raub, und erlaubten den Diebstahl, um das Eigenthum aufzulösen (*Reiner.* in Max. Bibl. 272). Sie verwarfen das Alte Testament, vorzugsweise um des Gesetzes willen, von dem sie versicherten, daß es vom bösen Gott gegeben sei. Dieß war eine der mehrern Weisen, wodurch sie ihren mit Lastern aller Art verbundenen Antinomismus an den Tag legten (*Ermeng.* in M. Bibl. XXIV. 1603. 1605. *Ebrard.* in M. Bibl. XXIV. 1526. 1530. *Reiner.* in M. Bibl. XXV. 269. 272. *Moneta* l. c. 143. 195. 234. *Eckbert.* in M. Bibl. XXIII. 602. *Alan.* l. c.

229. 248). Was hingegen das Neue Testament angeht, so erklärten sie dasselbe, mit dem sie ohnehin im größten Widerspruche sich befanden, ganz nach Belieben im allegorischen, bildlichen und moralischen Sinne (*Reiner.* in Max. Bibl. XXV. 265. 267. *Luc. Tud.* in Max. Bibl. XXV. 241). — Sehr große Verbreitung fand die gnostisch-manichäische Häresie unter den Albigensern. Wir nehmen in der Schilderung derselben die gallischen und italienischen zusammen. Die Albigenser bekannten sich zu einem absoluten Dualismus, den sie näher so aussprachen: Es gibt einen guten und einen bösen Gott: von dem guten stammt die unsichtbare, von dem bösen die sichtbare Welt. Der böse Gott ist der Gott des Alten Testaments, der Gesetzgeber, der im Paradiese das Verbot gegeben, von dem Baum der Erkenntniß zu essen (*Reiner.* in M. Bibl. XXV. 263. *Lucas Tudens.* ibid. 240. *Chron, Gaufr.* ap. *Bouquet.* XII. 448. Das Liber sententiarum, im Anhang der von Limborch edirten historia inquisitionis Tolosanae p. 92. 179 u. sonst). Ebenso unterscheiden sie einen doppelten Christus, einen bösen, der im irdischen Bethlehem geboren und im irdischen Jerusalem gekreuzigt worden sei: und einen guten, der kein wahres Fleisch angenommen, sondern im Apostel Paulus geistig erschienen sei (*Petr. Monet.* ap. *Bouquet.* XIX. 5. *Chron. Gaufr.* ap. *Bouquet.* XII. 448. ähnlich, wenn auch nicht ganz, das *Liber. Sentent.* 5. 92. 179. 249). Mit dem Gott des Alten Testaments verwarfen sie das Alte Testament selbst (*Acta Conc. Lumbar.* 432. *Reiner.* in M. Bibl. XXV. 263): ebenso die ganze Trinität (*Reiner.* in M. Bibl. XXV. 263) und alle Sakramente (*Petr. Mon.* ap. *Bouquet.* XIX. 5. *Reiner.* l. c. 263. *Limb.* Sent. 37). Hurerei hielten die, welche die Ehe als Sünde verwarfen, für keine Sünde (*Reg.* Inq. Carc. bei *Vaisette* III. 371. 372. *Petr. Monet.* ap. Bouq. XIX. 6). Wie sie an die Stelle der Sakramente das Consolamentum setzten, welches sie die geistige Taufe nannten (Limb. lib. Sent. 6); so ließen sie an die Stelle der kirchlichen Ehe die sogenannte geistige Ehe treten (Limb. lib. Sent. 178. 197. 348). Ihre Ordnungen richteten sie nach denen der Altmanichäer ein. Es gab Vollkommene und Unvollkommene, Glaubende und Hörende ꝛc. Das Consolamentum schoben sie bis zum Ende ihres Lebens hinaus, weil sie dann ohne Sünde zu sterben hofften (*Limb.* lib. Sent. 148. 173). Zu diesem Ende errichtete man schon frühe ein Bündniß, einen Vertrag, pactum, conventionem (*Limborch.* lib. Sent. 29. 44. 77), mit einem aus der Klasse der Vollkommenen, ließ ihn sofort bei nahender Todesgefahr rufen und sich jetzt erst so eigentlich in die Secte aufnehmen, welche von sich behauptete, allein Sünden erlassen zu können (*Limb.* l. Sent. 92). Die Aufnahme hieß haereticatio, melioratio (Lib. Sent. 4. 5. 10. 15. 16. 20. 24. 25). Sie vollzog sich gewöhnlich unter sonderbaren Nebenceremonien durch Handauflegung und Lesung des Anfangs des Evangeliums des Johannes (Lib. Sent. 186. 188. 249). Von dieser Aufnahme in die Secte durch das Consolamentum wurde angenommen, sie bewirkte das gute Ende, d. h. sie führe ins Paradies (Lib. Sent. 6. 111. 144. 149). Verzögerte sich der Eintritt des Todes, so war es nicht nur erlaubt, sondern sogar gebräuchlich, in die Endura einzutreten, d. h. sich entweder durch Entziehung der Speisen, des Tranks oder des Bluts, oder durch Gift, oder durch Verwundung das Leben zu nehmen (Lib. Sent. 70. 172). Die Seelen hielten sie als Präexistentianer für abgefallene Geister (Lib. Sent. 249. 288), mit welchem Glauben Einige sogar den von der Seelenwanderung verbanden (Lib. Sent. 84. vgl. Hahn: Gesch. der Waldenser und verwandter Secten). — Die Brüder und Schwestern des freien Geistes waren mit den Begharden und Lollharden einer vollkommen pantheistischen Vorstellung

unterworfen, und bildeten die Consequenzen derselben mit einer gewissen häretischen Meisterschaft aus. Was hochmüthiger Menschen-Wahn und sündige Leidenschaft im Bunde mit einander vermögen, das haben die vorhin Genannten geleistet. Wenn Amalrich von Chartres von Gott lehrte, er sei das ideelle Sein der Dinge; so sagten die Brüder und Schwestern des freien Geistes: „Gott sei formaliter Alles, was sei (Bericht des Bischofs von Straßburg, Joh. von Ochsenstein, vom J. 1317 bei Mosheim de Beghardis et Beguinabus p. 256: Dicunt enim, credunt et tenent, quod Deus sit formaliter omne, quod est). Ist Gott Alles, was ist, so ist auch der Mensch Gott, und gerade er vor Allem; sie behaupteten daher von sich, Gott von Natur, mit allen göttlichen Eigenschaften (*Ibid.*), selbst der weltschöpferischen Allmacht, zu sein (*Ibid.* Item dicunt, se omnia creasse, et plus creasse, quam Deus), das Gefühl der Gottesbedürftigkeit für sich nicht zu haben, nicht sündig zu werden, auch wenn sie sündigen, bei ihrem innern Instinct des äußern Evangeliums nicht zu bedürfen, ebenso wenig eines Erlösers, da sie, die ohnehin Unsündigen, schon von Natur dasselbe seien, was Christus, kein letztes Gericht zu glauben und keine Hölle zu fürchten, weil sie nach dem Tode in das göttliche Wesen, aus dem sie hervorgegangen, wieder zurückkehren, um darin aufzugehen, denn am Ende wird nur Gott allein sein, wie er es vorher war (Mosheim de Beghard. etc. p. 256. 258). Die pantheistische Lehre der Brüder und Schwestern des freien Geistes wurde speculativ behandelt von Meister Eckart, und wird in manchen Dingen auch erst begreiflich durch diese speculative, wenn schon gleichsehr pantheistische Fassung, — eine Fassung, welche wir später bei Spinoza, insbesondere aber bei Hegel wiederholt sehen. c) Der philosophische Pantheismus der Häresie, mit der falschen Mystik. Kurz hierüber uns fassend (ausführlicher in uns. Phil. des Christenth. I. 640—654), bezeichnen wir nur die Grundanschauungen. Das Idol liegt in der von uns oben aufgestellten Reihe von Gestalten in der Mitte zwischen der zweiten und der dritten, d. h. dem allgemeinen Begriff und der Hyle. Ausgehend vom pantheistischen Grundgedanken, daß Gott alle Dinge ist, und alle Dinge Gott, der als die absolute concrete Einheit derselben angesehen wird, wird zwischen „Gottheit" und „Gott" bestimmt unterschieden. Die „Gottheit" ist Gott in der bloßen Potenz, im Vermögen oder in der Anlage, die unbestimmte, ununterschiedene göttliche Substanz; — „Gott" aber ist die vollständig entwickelte Gottheit. Gott als bloße Potenz, als bloßes Vermögen, Gott zu werden, wird „die verborgene Finsterniß" genannt, weil sich Gott in dieser ersten Zuständlichkeit einer Potentialität selbst noch nicht kennt, selbst noch nicht offenbar ist. Um dieses zu werden, geht die Gottheit in einen Offenbarungsproceß ein, bei welchem Subject und Object Eins, nämlich die Gottheit ist. Die Selbstoffenbarung vollzieht sich durch Selbstobjectivirung. Diese Selbstobjectivirung wird an die Trinität geknüpft, die jedoch im rein modalistischen Sinne genommen wird. Es vollzieht sich nämlich die göttliche Selbstoffenbarung durch Selbstobjectivirung durch das göttliche Sprechen. Gott spricht sich als Alles, d. h. als Inhalt des Universums aus. Dieses Aussprechen ist Erzeugen, das Erzeugte der Sohn, der Sohn aber die Welt. Das Sohnsein Gottes ist das Weltwerden der Gottheit. Und dieses Weltwerden ist nothwendig: ohne Welt zu werden, wird die Gottheit nicht Gott. „Daß Gott spricht, muß geschehen, er mag wollen oder nicht." Wie aber Gott als Sohn in die Welt sich entläßt, so geht er als heil. Geist aus der Welt in sich selber wieder zurück. Dadurch offenbart sich Gott als Liebe, aber als jene Liebe, mit welcher sich Gott

nur selber liebt. Dadurch, daß Gott bei der Rückkehr in sich selber alle Unterschiede und Gegensätze in der Welt auflöst, oder aufgelöst hat, ist er vollkommener Gott geworden. Das Mysterium der Trinität hat sich dadurch gelöst, „daß sich Gott aus sich selber in sich selber geboren hat." Damit ist auch das Spiel genau bezeichnet, welches Gott mit sich selber spielt, indem es scheint, er spiele mit der Endlichkeit, denn diese letztere ist selbst nur Schein. Leerer Schein und Täuschung ist es auch, wenn das Menschliche Anspruch auf Wirklichkeit macht. Denn es ist nur Manifestation Gottes, wobei dieser allein der Inhalt ist. Was vom Wesen gilt, gilt auch von den Thätigkeiten. Das menschliche Erkennen ist nur eine Form der Selbsterkenntniß Gottes. Aber indem sich Gott als Mensch begreift, begreift sich auch der Mensch als Gott. Und in der That wird auch gefordert, daß sich der Mensch als Sohn Gottes, als Christus begreifen soll. In dieses Begreifen wird, im gnostischen Sinne, die Erlösung und Seligkeit gelegt. — Gott und Mensch sind substantiell Eins. Indem Gott im Menschen Alles ist und Alles wirkt, ist der Mensch selbst unfrei. Die Anhänger Eckart's nannten sich, ähnlich den Gnostikern und Manichäern, die wahrhaft Erkennenden. Sie glichen diesen aber auch durch ihren Antinomismus, der in ihrem falschen Spiritualismus wurzelte: endlich konnte sich Eckart mit der Religiosität den verworfensten sittlichen Zustand des Menschen in leichter Verbindung denken. Aus einer solchen Speculation erzeugte sich eine falsche Mystik, welche im Mittelalter neben der wahren bestand, die innerhalb der kirchlichen Grenzen sich bewegte. Wir haben diese häretische Mystik nach der Schilderung des Ruysbroek anderwärts umständlicher behandelt (Grundfragen der Gegenwart 125—132), und theilen hier nur Weniges daraus mit. Basis derselben ist die Annahme einer „Substanz der wesentlichen Gottheit", diese Substanz ist als das Urerste und Urewige zugleich das schlechthin Eine, Einfache, Unterschiedslose, die leere Allgemeinheit. Aus dieser potentiellen Gottheit entfalten sich zum Zwecke der Besonderung die drei Personen der Gottheit; ebenso aber, wie der Vater, Sohn und Geist, treten aus ihr heraus die Engel, die Menschen, die endlichen Naturen überhaupt: sie alle zusammen sind, und Eines wie das Andere, nur Selbstbesonderungen der göttlichen Substanz. Geht dereinst die Zeit in die Ewigkeit zurück, so hört mit der Creatur, deren Sein das Nichts ist, auch die Trinität auf. Die Personen der Gottheit gehen unter, und nichts bleibt in der Ewigkeit übrig, als die Substanz der wesentlichen Gottheit. Auf diesem Standpunkte sich befindend, ihr ewiges Sein in der reinen, einfachen göttlichen Substanz, welches die Potenz zur Entfaltung aller Dinge ist, ersehend, sagten sie: Sie seien Gottes Wesenheit über den Personen der Gottheit. Kein Geschöpf, auch Gott selbst nicht, könne ihnen etwas geben oder nehmen. Ihre Seelen seien aus Gottes Wesen und nach ihrem Tode werden sie wieder sein, was sie vorher gewesen. Im Himmel sei kein Unterschied von Engeln, Seelen, Ordnungen, Herrlichkeiten, Belohnungen, sondern nur eine einzige, einfache, thatlose Wesenheit. Nach dem Ende der Zeit werden alle Menschen, gute und böse, ja Gott selbst, nur Eine und dieselbe in Ewigkeit thatlos ruhende Wesenheit sein. Und deßhalb wollen sie (wie die Buddhisten) weder etwas wählen, noch erkennen, noch lieben, noch denken, noch danken, noch loben, ja auch nichts verlangen, noch haben. Sie wollen über Gott und ohne Gott sein, in keinem Sinne Gott suchen, und von allen Dingen durchaus frei sein. Das heißen sie eine vollkommene Armuth des Geistes (Engelhardt: Richard v. S. Victor u. Johannes Ruysbroek S. 224. 239. Uns. Grundfragen 125—127). Die Behauptungen der häretischen Mystiker setzen

sich also fort: Als ich in meinem Grunde stand, hatte ich in meiner ewigen Wesenheit Gott nicht, sondern was ich war, das wollte ich, und was ich wollte, das war ich; und aus meinem freien Willen bin ich geworden und ausgegangen. Wenn ich gewollt hätte, so wäre ich nicht geworden, und keine Creatur. Gott weiß, will, kann nichts ohne mich; denn zugleich mit Gott habe ich mich und Alles erschaffen, von meiner Hand hängen Himmel und Erde und alle erschaffenen Dinge ab; alle Ehre, die Gott erwiesen wird, wird auch mir erwiesen, denn in meiner Wesenheit bin ich Gott von Natur. Ich hoffe nicht, liebe nicht, vertraue nicht, glaube nicht an Gott; ich kann nicht beten, noch Gott anbeten, denn ich gebe Gott keine Ehre oder keinen Vorzug vor mir. Nicht ist Vater, Sohn und heil. Geist. Es ist nur Ein Gott, und mit ihm bin ich Eins, dasselbe Eine, das er selbst ist; mit ihm habe ich Alles erschaffen, ohne mich ist Nichts. — Sie sagen, wer Tugend übt, ist noch nicht vollkommen. Sie selber können nicht sündigen, weil sie willenlos und Eins in Gott seien . . . Sie wollen Andere lehren und von Niemanden belehrt werden, tadeln Andere gern und wollen sich durchaus nichts verweisen lassen; drücken Andere und dulden selbst keinen Druck; reden heraus, was ihnen einfällt, und Niemand soll ihnen widersprechen. Daß sie ihrem Eigenwillen nachgehen und Niemanden gehorchen, das halten sie für geistige Freiheit; aber was sie erstreben, ist fleischliche Freiheit, denn sie gestatten dem Fleische, was ihm gefällt, und halten das für die Würde und Vortrefflichkeit der Natur. Im blinden und finstern Ruhen ihrer eigenen Wesenheit haben sie sich geeinigt, und da glauben sie Eins mit Gott zu sein, dieses halten sie für ihre eigenthümliche Seligkeit, in welche sie sich zurückgezogen haben, und welche sie mit Eigenwillen und natürlicher Neigung besitzen. Deßhalb glauben sie sich über das Gesetz und die Gebote Gottes und der Kirche erhaben. Denn sie fühlen über der Ruhe ihrer Wesenheit, welche sie besitzen, weder Gott noch Verschiedenheit, weil eben das göttliche Licht in ihrer Finsterniß sich nicht geoffenbart hat, und das deßhalb nicht, weil sie es nicht durch active Liebe und übernatürliche Freiheit gesucht haben. So sind sie denn aus der Wahrheit und allen Tugenden in eine verkehrte Unähnlichkeit gesunken, und setzen die höchste Heiligung darein, durchaus den natürlichen Neigungen ohne Zügel zu folgen, um in der innern Ruhe bleiben zu können, bei jedem Antriebe sich nach Außen zu begeben und die Lust des Fleisches zu erfüllen, um so schnell dieses Bildes los zu werden. — So Ruysbroek aus und über die häretische Mystik des Mittelalters, besonders seiner eigenen Zeit. (Engelhardt a. a. O. sowie uns. Grundfragen der Gegenwart.) — Eine solche Mystik erblühte aus der roh pantheistischen Lehre der Brüder und Schwestern des freien Geistes, sowie aus dem etwas feinern speculativen, aber nicht weniger pantheistischen Systeme des Meister Eckart, des wissenschaftlichen Hauptes dieser Secte. Es war den Anhängern dieser Secte eigen, mit ihrem verderbten Wesen sich ebenso der Gottheit unterzuschieben, wie sie die Gottheit sich zulegten. So schrieben sie unter Anderm ihre ganze sittliche Gleichgültigkeit Gott zu, von dem sie sagten, er sei weder gut noch bös, und mit ebenso wenig Grund man sagen könne, das Weiße sei schwarz, dürfe man auch behaupten, Gott sei gut (*Mosheim.* de Beghardis etc. p. 284—287). In dieser Weise legten sie den ganzen Willen ihrer sündigen Natur unbefangen Gott bei: Gott will, daß der Mensch sündige, und diesem göttlichen Willen darf der Mensch nicht widerstreben. Nach vollbrachter That darf der Mensch nicht bereuen, die Sünde begangen zu haben: darin besteht die wahre Reue. Und hätte der Mensch auch, wenn er dazu disponirt war, tausend Todsünden begangen,

erdürfte nicht wollen, sie nicht begangen zu haben. (*Mosheim.* loc. cit. Item, quod bonus homo debet conformare voluntatem suam voluntati Dei in omnibus, ut ipse velit Deo conformiter, quod ipse vult. Et quia Deus vult, me aliquo modo peccasse, ideo nollem ego, quod peccata non commisissem, et haec vera est poenitentia. Item, quod si homo commisisset mille peccata mortalia, si homo esset ad talia dispositus, non deberet se velle ea non commisisse.) Was nun aber die bemerkte Disposition zur Sünde angeht, so hat sie ihren Ursprung im göttlichen Willen. Denn „alle ihre Handlungen, auch die sündhaften, leiten sie auf den göttlichen Willen zurück, indem sie sagen, Gott wolle Solches, und zwar nicht bloß durch seinen zulassenden, sondern durch seinen wohlgefälligen und wirksamen Willen (non quidem tantum permissiva ejus voluntate, sed beneplacita et efficaci. *Baluzii* Miscell. II. p. 277—297. *d'Argentré* loc. cit. II. 201—209. Die homines intelligentiae, bei welchen dieser Ausspruch sich findet, sind ein Ausläufer der Secte des freien Geistes). Wie der Gnosticismus aus der pantheistischen Einheit den Communismus ableitete, ebenso die Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes, und zwar die Gemeinschaft der Güter wie der Frauen, wobei es zu den größten Ungerechtigkeiten, Verbrechen und abscheulichsten Lastern kam, die wir hier nicht abschildern wollen (siehe die Beweise in uns. Grundfragen der Gegenwart S. 133—137), Laster und Verbrechen, die man jedoch nicht dafür hielt, denn als einzige Sünde galt die Befolgung der göttlichen Gesetze und das Sichanschließen an die göttlichen Einrichtungen, wozu auch die Ehe gehört, welche aber die Häresie, wie das Eigenthum, als eine Besonderheit ansah, durch welche die göttliche Einheit aufgehoben sei: um diese Besonderheit aufzulösen, wurde Hurerei mit Allen gestattet, auch mit den nächsten Blutverwandten (siehe die Grundfr. a. a. O.). Den pantheistischen Charakter der sogenannten „teutschen Theologie" haben wir mit den daraus fließenden Consequenzen, besonders für die Freiheit, anderwärts umständlich dargethan (in uns. Phil. d. Christenth. 654—667). In welch' nahem Zusammenhange ferner die Lehre Taulers mit der von Meister Eckart gestanden habe, ist von uns anderwärts ausführlich erörtert worden (in uns. Schrift über Hegel S. 89—98). Wie aber endlich im pantheistischen Systeme Wykleffs sich mehrere Häresien zumal wiederholt haben, wie in demselben eine falsche Ideenlehre (im Sinne Amalrichs von Chartres), eine falsche Schöpfungslehre (Gott selbst geht in die Welt ein), eine die göttliche und die menschliche Freiheit aufhebende Nothwendigkeitstheorie, wie ferner darin eine absolute Prädestination vorgetragen sei, und wie sich von da aus die Lüge über die Trinitätslehre, die gesammte Christologie und Eschatologie verbreitet, das ist, sowie der Einfluß dieses Systems auf Huß, gleichfalls von uns an einem andern Orte ausführlich dargethan worden (siehe uns. Phil. des Christenth. 667—684). — d) Der Pseudoprophetismus. Daß sich mit der Häresie in der Regel ein falscher Prophetismus verbinde, ist schon wiederholt bemerkt worden. Zu diesem Ende hält sich der Häresiarch entweder für inspirirt, oder selbst für den Parakleten. Wir haben das Letztere von Simon Magus, Montanus, Manes u. A. gesehen; im Mittelalter wiederholte sich dieser Wahn, eine Incarnation des heil. Geistes zu sein, mehrmals: so in dem der Secte des Amalrich angehörigen Goldschmid Wilhelm (*Caesar.* Heisterbac. illustr. Mirac. hist. bei d'Argentré I. 130), sowie in der aus Böhmen nach Mailand gekommenen Guilielmina, die behauptete, sie sei der heil. Geist, im weiblichen Geschlechte incarnirt, und habe die Bestimmung, als Gottmensch in weiblicher Ge-

stalt die Juden, Saracenen und falschen Christen ebenso zu erlösen, wie Christus als Gottmensch in männlicher Gestalt die wahren Christen erlöse; sie werde sterben, auferstehen und gen Himmel fahren, wie Christus; wie endlich Christus in Petrus einen Vicarius aufgestellt habe, so stelle sie einen solchen auf in der Person der Mayfreda, welche in Zukunft Päpstin sein und dem römischen Papstthum ein Ende machen werde. Sie taufte im Namen des Vaters, des Sohnes und in ihrem eigenen (*Murator.* Antiquit. Ital. med. aevi 92. 93. *d'Argentré* I. 273. 274. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter I. 401. III. 206). Von dem prophetischen Charakter des Systems des Abtes Joachim von Floris, sowie von dem der Schule des Amalrichs von Chartres, ebenso von der Periodisirung der Weltgeschichte nach dem falschen Prophetismus, war schon oben die Rede. Das sind aber nicht die einzigen Erscheinungen dieser Art, sondern es folgten mehrere, für welche jedoch die Lehre des Abtes Joachim von dem dreifachen *Status*, oder von den drei großen Weltperioden oder Weltaeren typisch geworden ist, nur daß die für die römische Kirche, deren Ende mit dem Reiche des heil. Geistes eintreten sollte, festgestellte Periode im Laufe der Zeiten nach der Aufeinanderfolge der Propheten immer länger und länger wurde. Der Abt Joachim bestimmte seine Perioden also: erste: vom Adam bis zu Zacharias, den Vater Johannes des Täufers; zweite: von da bis zum heil. Benedict; dritte: vom heil. Benedict bis zum Ende der Welt. Dieser dreifache Status erhielt, von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet, verschiedene Benennungen, von denen wir nur einige hieher setzen wollen: 1. a) Periode des Vaters, b) Per. des Sohnes, c) Per. des heil. Geistes; 2. a) Per. der Furcht, b) Per. der Weisheit, c) Per. der Liebe; 3. a) Per. des Gesetzes, b) Per. des Kreuzes, c) Per. der Ruhe und des Friedens; 4. a) Per. der gesetzlichen Arbeit, b) Per. des Leidens, c) Per. der Freiheit der Contemplation; 5. a) Per. der Herrschaft des Buchstabens des Alt. Testaments (intellectus primus), b) Per. der Herrschaft des Buchstabens des Neuen Testaments (intellectus secundus), c) Per. des geistigen Erkennens (intellectus tertius), d. i. vollkommene Erkenntniß des Vaters, Sohnes und Geistes, Verständniß der beiden Testamente; 6. a) Per. des Fleisches, b) Per. des Blutes, c) Per. des Geistes; 7. a) petrinische, b) paulinische, c) johanneische Periode; 8. a) Per. der Knechte, b) Per. der Kinder, c) Per. der Freunde; 9. a) Zeit des Sternenlichtes, b) Zeit der Morgenröthe, c) volle Tageszeit; 10. a) Per. des Winters, b) Per. des Frühlings, c) Per. des Sommers (*Joachim*, de concordia utriusque testamenti). Hat auch der Abt Joachim von der römischen Kirche gesagt, sie habe den katholischen Glauben zu jeder Zeit festgehalten und halte ihn noch fest (*Concord.* utr. test. l. II. tract. I. c. 27: fides catholica, quam inconcusse, tenuit et tenet romana ecclesia. V. c. 70); so hat er doch, da er jede neue Periode und den Zustand in ihr für vorzüglicher und vollkommener hielt als alles Frühere, thatsächlich das ewige Evangelium, das in der dritten Periode sein und herrschen soll, ebenso über das Neue Testament gestellt, wie das Neue über das Alte. Und ausdrücklich hat er überdieß gelehrt, daß das Verständniß des A. und N. Testaments in der dritten Periode erst ein vollkommenes sein werde (*Concord.* II. 7. 9. V. 72. 73. 74. 75. 86. 106). Noch kühner aber und rücksichtsloser verfährt in der häretischen Bestimmung der Geschichtsprincipien der Minoritenbruder Gerhard, von welchem der Introductorius in evangelium aeternum, seu in libros Abbatis Joachim herstammt. Denn in dieser Einleitung stellt er die Behauptungen auf: die Lehre des Abtes Joachim

übertreffe die Lehre Christi, und folglich auch das Neue und Alte Testament: das Evangelium Christi könne Niemanden zur Vollkommenheit führen: wenn das Evangelium des heiligen Geistes, oder das Werk des Joachim, d. i. das ewige Evangelium, kommen werde, dann werde das Evangelium Christi aufhören: das Evangelium Christi werde in seiner Kraft nur noch sechs Jahre, nämlich bis zum Jahre 1260 dauern. Wie das Alte Testament verschwunden sei, so werde dann auch das Neue, das Ev. Christi, verschwinden, und somit aufhören, das Evangelium des Reiches zu sein. Christus und seine Apostel seien im contemplativen Leben nicht vollkommen gewesen. Bis zur Zeit des Abtes Joachim habe das active Leben geherrscht: erst mit Joachim beginne das contemplative. Die jene Zeit (1260) erleben, werden im Zustande der Vollkommenheit sein. Dem römischen Papste sei das geistige Verständniß des N. Testaments nicht gegeben, sondern nur das Verständniß des Buchstabens von ihm. Die römische Kirche könne daher über das geistige Verständniß des N. T. nicht urtheilen; man habe sich daher auch ihrem Urtheile nicht zu unterwerfen, und es sei ihr nicht zu gehorchen. Der Abfall der griechischen Kirche von der römischen sei etwas Gutes gewesen, weil die griechische mehr nach dem Geiste wandle, als die lateinische. Die griechische Kirche repräsentire den heil. Geist, wie die lateinische den Sohn (*Nicol. Eymeric.* direct. inquis. rom. P. II. qu. 9. § 4). In Betreff der Griechen sagt auch Joachim selbst, so tief er sie auch manchmal stellt, dieß Volk sei electus ad imaginem Spiritus Sancti. (*Concord.* II. tr. II. c. 4). Die Weissagung des Abtes Joachim, besonders aber die des Introductorius durch Bruder Gerhard wurde typisch für die spätern häretischen Prophetien. Unter diese gehörte zunächst die des Dolcino aus Novara, nach dem Tode des Gerhard Segarelli von Parma das Haupt der Apostoler. Dolcino statuirt vier Weltalter: 1) die Zeit des Alten Testaments, 2) von Christus bis auf den Papst Sylvester und Kaiser Constantin, 3) von Sylvester bis auf den Bruder Gerhard Segarelli von Parma, mit welchem sofort 4) das vollkommene Zeitalter eintritt (*Additament.* ad Historiam Fratris Dulcini bei *Muratori* Script. rer. ital. IX. 451—454. 458). Um im letztern Zeitalter Alles bis zum Antichrist hin glücklich zu Ende zu führen, ist ein heiliger Papst nothwendig, der in der Person des Dolcino erscheint, und ein großer Kaiser Friedrich, der in der Person des Königs Friedrich von Sicilien auftreten wird (*Histor.* Dulcini bei Muratori a. a. O. 436. und Additament. 458). Dieser Kaiser wird Alles, was von der alten, römischen Kirche noch übrig sein wird, mit dem Schwerdte vernichten (Additam. 453). Wie im Reiche des Vaters die Macht und die Gerechtigkeit, im Reiche des Sohnes aber die Weisheit geherrscht habe, so sollte im Reiche des Geistes die Liebe herrschen, — jene Liebe nämlich, die sich im Communismus kund gibt, dem der Frauen nicht weniger als dem der Güter: denn in diesem doppelten Puncte waren die Apostoliker derselben Gesinnung wie die Brüder und Schwestern des freien Geistes (*Contin. Chron. Guil. de Nangis* ap. d'Argentré I. 272. *Villars*, la prima parte delle Historie universali de suoi tempi bei Argentré I. 273. *Additament.* ad histor. fratr. Dulcin. bei Muratori 448. 457. 459). Ueberall manifestirte die Secte Antinomismus. Von da an sahen die häretischen Propheten in der römischen Kirche die babylonische Hure, das Thier mit sieben Köpfen und zehn Hörnern (lib. Sent. bei Limborch 361). Die häretischen Tertiarier unterschieden gleichfalls drei Zeiten der Kirche: die des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes (Lib. Sent. 308. 312. 323. 385). Bei dem Herannahen des Zeitalters des heil. Geistes werde die römische Kirche, die große Hure der Offenbarung, die Synagoge

des Teufels, der dem in den letzten Tagen erscheinenden persönlichen Antichrist vorausgehende mystische Antichrist (Lib. Sent. 302. 303. 304. 306. 308. 316. 320. 325. 330: vorzugsweise wurde unter diesem mystischen Antichrist Johann XXII. verstanden) verworfen werden; die Erneuerung der Kirche geht von den Orden der Franciscaner und zwar vorzugsweise von jenen Tertiariern dieses Ordens aus (Lib. Sent. 302. 303. 305. 306), welche zu den häretischen Begharden übergegangen waren. Die vorgegebene geistige Liebe dieser Secte schlug nur zu sehr in die ganz sinnliche um; aber die moralische schuf, um sich zu beruhigen, eine eigene Casuistik, die wir die Casuistik der Lüderlichkeit nennen dürfen (Lib. Sent. 382. 383). — Aehnlichen Inhalts sind die Prophezeiungen des von den Tertiariern hochgestellten Petrus Johannes Olivi (bei *Baluz.* Miscell. I. 213—267. d'Argentré I. 233 ff.). Selbst die „Menschen der Intelligenz", die homines intelligentiae, welche Secte, unter ihren lüderlichen Häuptern Aegidius und Wilhelm von Hildenissem (von denen der erste für den Erlöser der Menschen sich ausgab), ein Ausläufer der Begharden war, verlegten sich auf das Construiren der Weltgeschichte auf der Basis ihres Pseudoprophetismus. Auch sie theilten die Geschichte in die Zeit des Vaters, in welcher das alte Gesetz, in die Zeit des Sohnes, in welcher das neue Gesetz zur Herrschaft gekommen sei, und in die Zeit des heiligen Geistes, in welcher letzteren das Gegentheil von dem werde gepredigt werden, was bis dahin in der Kirche gepredigt worden sei (*Baluz.* Miscell. II. 287—295). — Diese letzte Erwartung ist wichtig, weil sie das Aufkommen des Pseudoprophetismus erklärt. Sieht sich nämlich eine Secte zur Zeit von der Kirche verworfen, so hofft sie, was ihr die Gegenwart versagt, von der Zukunft. Der Drang nach Fortexistenz verleitet den Geist, der aus der Verkehrung nicht heraus will, dazu, sich eine lange, und in dem Maaße große und herrliche Zukunft zu träumen, in welchem er sich in der Gegenwart zurückgesetzt und aufgehalten sieht. Die innere Lüge der Häresie wird zu einer zweiten, und zwar zu jener Lüge, welche in ihrer Phantasie eine glänzende Zukunft für die erste erlügt, um diese dadurch um so leichter ein- und durchzuführen. — Dabei ereignet es sich allerdings, daß auch der Pseudoprophetismus oftmals sich in der Zukunft erfüllt sieht. Denn die Häresie setzt sich, wie die Geschichte zeigt, in der Welt fort, und kehrt, wenn auch unter andern Namen, wieder und wieder. So kann die Pseudoprophetie erfüllt werden, trotz dieser Erfüllung aber hört sie nicht auf, Lügenweissagung zu sein; sie kann eine kurze oder lange Zeit selbst in die Kirchen eindringen und von den Kanzeln herab sich selber verkünden lassen, sie wird dadurch nicht zur Wahrheit werden. Dieß zeigt sich an der Secte der Menschen der Intelligenz und an der Zukunft derselben auf ganz eigene Weise. Denn lassen wir auch ihre auf das Fleischliche gehenden Aussprüche und Handlungen, die furchtbarer Natur sind, hinweg, so bleiben dennoch neben diesen genug andere Lehrmeinungen stehen, die ohne und mit jenen später wiederholt, in theologische Lehrbücher aufgenommen und von Kanzeln gepredigt worden sind. Hiezu gehören die später dogmatisch gewordenen Aussprüche der Secte: daß alle Handlungen, die guten wie die bösen, auf den göttlichen Willen, und zwar nicht auf den zulassenden, sondern vielmehr auf den wohlgefälligen und wirksamen, zurückzuführen seien, — daß das Verständniß der heil. Schrift in einem Jeden durch einen unmittelbaren Inspirationsact des heil. Geistes bewirkt werde, — daß, da Gott immer nur das ausführe, was er einmal beschlossen, von menschlicher Seite nichts zu geschehen habe, — daß deßwegen, und weil insbesondere Christus am Kreuze Alles verdient und erworben,

sowie für Alle genug gethan habe, kein Mensch durch seine Handlungen für das ewige Leben etwas thun könne, — daß hienach auch das, was der Mensch an Handlungen vollbringe, ihn weder zur Seligkeit noch zur Verdammung führe, — daß der auswendige Mensch den mit Gott geeinten inwendigen nicht verunreinige, — daß der Mensch so sehr mit Gott sich einigen könne, daß er nicht mehr sündige, welche Handlung er auch immer vollbringe, daß darum der inwendige Mensch nicht verdammt werde, — daß die Beicht überflüssig sei ꝛc. (*Baluz.* Miscell. II. 287—295). Was aber von dieser Häresie gilt, gilt von den andern hinsichtlich ihrer Fortpflanzung in spätern Zeiten nicht weniger. — 17) Wir haben bis jetzt das Wesen der Häresie für unsern Zweck so vollständig dargestellt, daß wir eine geschichtliche Weiterführung derselben nicht für nothwendig finden, denn wo und soweit sich später die Häresie fortgesetzt hat, hat sich in ihr größtentheils nur Altes, geschichtlich schon Vorhandenes fortgesetzt. Wir begnügen uns demnach mit nur wenigen Bemerkungen. — Welches das Verhältniß der ältern Häresien zum Protestantismus, insbesondere zu dem der Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts, namentlich im Punkte der Lehre von Gott, vom Menschen, von der Prädestination, der Sünde, ihrem Ursprung, der Freiheit, der Gnade, der Rechtfertigung und Heiligung, dem Glauben und dem Werke, den Sakramenten, der Kirche, vom Gesetz und Evangelium ꝛc. sei, das haben wir anderwärts ausführlich besprochen, und verweisen jetzt lediglich darauf (siehe uns. Philos. d. Christenth. I. 684—711. und uns. Schrift: der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung, I. 137—332. II. 1—259, welche Schrift die zwei ersten Theile zu der größern bildet: Zum religiösen Frieden der Zukunft). — 18) Wir werden von nun an die falsche Gnosis, die zur Entwicklung gekommen ist, nur jeweils im Besondern angeben, und die Namen derer nennen, in und durch welche die falsche Gnosis zur Entwicklung gekommen ist. Dabei können wir freilich die Unterschiede nicht hervorheben, die jeweils unter denjenigen Statt haben, die wir einer und derselben Kategorie unterordnen. Ein gnostisch-manichäischer Antinomismus, in Verbindung mit dem doppelten Communismus, bildete sich aus in David Joris, in den Libertinern und in den Wiedertäufern (Grundfragen der Gegenwart 243—245. 256—267). Wie dieses System sich später nicht nur bis auf unsere Zeit herab erhalten, sondern auch als pseudosociale Lehre sehr verbreitet habe, das haben wir anderwärts ausführlich zur Darstellung gebracht (Grundfragen der Geg.). Der Arianismus setzte sich fort in Valent. Gentilis, J. Campanus, Alciatus, Gribaldi, Blandrata, Farnow, Wisnow, Czechovicius, Leiser, in den beiden Sand, in Seebach, Fende, Dippel, W. Whiston, Jackson, Harwood, Whitby, Watts, Jones, Benson, Cloyton, Clarke, Vernet, Purgold, C. Chr. Oertel, sowie in den Arminianern Episcopius, Curcelläus und Limborch. Wie sehr aber der Neuarianismus bestrebt gewesen sei, allen und jeden Vorzug Christi vor dem bloßen Menschen zu läugnen, mit welcher Läugnung sich die der ganzen Trinität verknüpfte, sowie die Aufhebung des ganzen positiven Christenthums, weil man an die Stelle des historischen Christus das innere Wort, d. i. die Vernunft des Menschen treten ließ, sehen wir an Hetzer, Johann Denck, Balthasar Hubmaier, Melchior Hoffmann, Jacob Kautz, sowie an den Secten, von welchen es theils schon während, theils unmittelbar nach der Reformation wimmelte (siehe: Zum religiösen Frieden der Zukunft II. 68—80). Im Socinianismus wiederholte sich der falsche Monarchianismus und Arianismus in eigenthümlicher Art, welche jedoch die

Grundzüge alter Häresie nicht aufhebt. Neben den Neuarianismus stellte sich ein weitverzweigter und in manchen Modificationen sich aussprechender Neu-Sabellianismus, der eine pantheistische Gottes-, Logos-, Ideen- und Weltlehre enthielt. Zu Jenen, welche diese sabellianische Richtung verfolgten, gehören Osiander (Phil. d. Chr. 711 f.), Joh. Bünderlin (Zum rel. Frieden der Zuk. II. 80 ff.), Servede (Phil. d. Christ. 714—720), Schwenkfeld (Phil. d. Chr. 713 f.), Seb. Franck (Zum rel. Frieden der Zuk. II. 81—94), Zorzi (Phil. d. Chr. 721—723), Val. Weigel (Phil. d. Chr. 723—726), Jac. Böhm (Phil. d. Chr. 726—740). Wird in den Lehren der eben Genannten der historische Christus zu einer pantheistischen Formel herabgesetzt; so lassen die Quäker denselben historischen Christus in dem sogenannten innern Wort, dem innern Menschen aufgehen wie die Neu-Arianer. Der Gnosticismus hat sich aber auch noch in einer andern Form als in der bereits angegebenen wiederholt. Denn wie die antinomistischen Gnostiker das Alte Testament verwarfen und nur die pseudopaulinische Fassung des Christenthums für die ächte ausgaben; ebenso unterschied der englische Deist Morgan zwischen einem orthodoxen und einem paulinischen Christenthum, indem er das erstere, das orthodoxe, für jüdisches Christenthum ausgab und verwarf. Damit trat zugleich der gnostische Dualismus zwischen Gesetz und Evangelium wieder hervor. Morgan, der moderne Marcion, riß in seine Vorstellungen auch den ihm gleichzeitigen Deisten Chubb hinein. In Toland aber ging der Deismus in crassen Pantheismus über (Grundfr. d. Geg. 305—311). Damit hatte jedoch der moderne Sabellianismus als Modalismus sein Ende noch nicht erreicht. Es muß aber bemerkt werden, daß in der neuern Zeit die Philosophie in die Theologie sich eingedrängt, und die positiven Sätze der letztern theils rationalistisch, theils pantheistisch ausgedeutet hat. So haben Kant, Jacobi und ihre Schulen die Trinität im rationalistischen Sinne in bloße Beziehungen Gottes zur Welt, und Christum in einen idealen Menschen umgedeutet (Phil. d. Christenth. 743—765). Neben diesen rationalistischen Modalismus stellte sich aber zugleich der pantheistische in Fichte, Schelling und Hegel (Phil. d. Chr. 765—773. 798—810). Die Theologen, welche, und zwar dem spinozistischen Pantheismus verfielen, waren Herder und Schleiermacher. Herder schrieb unter dem Titel „Gott" Gespräche über Spinoza's System, und gestand in der Vorrede, die Schrift habe den Zweck: „die Handhabe eines Opfergefäßes zu werden, aus welchem er einige Tropfen dem Altare seiner Jugend darbringen wollte" (den spinozistischen Charakter der Lehre Herders haben wir kurz hervorgehoben in uns. Schrift über Hegel, S. 576—582). Wenn Herder als Priester des Spinozismus mit dem Opfergefäß auftrat; so blieb ein anderer Priester dieser pantheistischen Philosophie nicht zurück, Schleiermacher nämlich, der „ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza opferte" (Reden über die Religion, 3te Aufl. S. 68. 69. Ueber sein System Phil. d. Christenth. 773—798). Den Hegelianismus aber setzte mit und neben Andern in die Theologie über Marheineke, mit völliger Auflösung ihres christlichen Charakters. Strauß aber griff in seiner Christologie auf den alten Philo zurück, indem er den historischen Christus in einer leeren Idee untergehen ließ (Phil. d. Christenth. 810—819). Dabei fehlte es an Wiederholungen der alten häretischen Construction der Weltgeschichte nicht. Wenn sonst jedes philosophische System die höchste und letzte Entwicklung in der Philosophie und ihrer Geschichte sein will; so haben Kant, Fichte, Schelling und Hegel, insbesondere die drei letztern, ihre Philosophie auch noch für den höchsten Exponenten des Christenthums

gehalten. — Mit Joachim v. Floris und seinen Anhängern übereinstimmend setzte Schelling eine petrinische, paulinische und johanneische Periode fest; Hegel aber unterschied ein Reich des Vaters, ein Reich des Sohnes und ein Reich des heil. Geistes.

Die Sünde als Betrug und Täuschung.

§ 147.

Durch die ihr einwohnende Lüge erweist sich die Sünde in Folge eines vorwaltenden Gesetzes in den Resultaten, die sie erreichen läßt, als Täuschung und Betrug.

1) Die Schrift spricht entweder einfach von einem Betrug der Sünde, *ἀπατη της ἁμαρτιας*, [1]) oder sie läßt da, wo die Sünde gehandelt hat, Täuschung und Betrug in der Art als Folge eintreten, daß man erkennt, es sei der Sünde wesentlich, zu täuschen und zu betrügen. [2]) Oder, mit andern Worten ausgedrückt: der Betrug ist eine Eigenschaft der Sünde, und diese Eigenschaft erscheint als eine wirkende überall, wo die Sünde selbst erscheint. Daß es aber der Sünde wesentlich ist, zu täuschen und zu betrügen, das ist mit in demjenigen gegründet, was die Schrift das Gesetz der Sünde, *νομος της ἁμαρτιας*, nennt. [3]) Es ist aber der Sünde wesentlich, sich in ihrer ganzen Vollständigkeit zu entwickeln. Liegt nun in der Natur der Sünde die Lüge, und entwickelt sich die Sünde, wie sie Lüge ist, von Innen heraus nach allen Seiten und Richtungen; so wird die Täuschung und der Betrug eine naturnothwendige Erscheinung der sich entfaltenden Lüge sein, denn die Lüge kann nur täuschen und betrügen, so wie Täuschen und Betrügen im Grunde nur ein fortgesetztes Lügen, oder Acte der sich fortsetzenden Lüge sind. Zuerst hält die dichtende Lüge dem geschöpflichen Geiste ein gewisses Idol hin, sucht Glauben an dasselbe und Vertrauen zu ihm im Gemüthe zu erwecken, und verbindet damit noch die Verheißung eines daraus hervorfließenden Glückes: aber so wie die Hingebung an das Idol von Seite des Herzens Statt gefunden hat, sieht es sich auch getäuscht, und der Betrug tritt ein als die vollendete Täuschung. Diesen Verlauf hatte in der Menschheit schon die erste Sünde; ihr Resultat war der erfahrene Betrug: Und das Weib sprach:

---

1) Hebr. 3, 13.

2) Daß die Sünde und jegliche Art des Bösen Täuschung und Betrug bringe, darüber siehe 1 Mos. 3, 13. Röm. 7, 11.

3) Röm. 7, 23.

Die Schlange hat mich betrogen. [1]) Dieses Erste aber hat sich bisher wie ein allgemeines Gesetz in allem Besondern wiederholt, dadurch aber immer auf's Neue der Ausspruch sich bewährt, daß die Sünde nach Wesen und Erfolg Täuschung und Betrug sei.

2) Jenes Allgemeine in seinen Besonderungen zu einer erschöpfenden Darstellung kommen zu lassen, ist nicht der Ort, und die Schrift selbst begnügt sich damit, wenige Beispiele anzuführen, die sie aber in der Anwendung für alle möglichen Fälle gelten läßt. Legt sich die dichtende Lüge der Hoffnung unter, so täuscht und betrügt die Hoffnung den Hoffenden: [2]) — hält die Lüge als Idol die sinnliche Lust vor, und folgt der Mensch der verführerischen Vorspiegelung, so tritt der Betrug ein, der mit der ethischen Zerrüttung des Menschenwesens endet: [3]) — besteht das Idol in der stolzen Einbildung, ein Weiser dieser Welt, [4]) oder sonst etwas Vorzügliches zu sein, so bleibt die Selbsttäuschung und der Selbstbetrug nicht aus, [5]) selbst die Tugend kann zum Idol werden, wenn man die halbe und lückenvolle für die ganze hält. [6]) Täuschung und Betrug wirken ferner leere, in falschem Schmucke prunkende Reden weltlicher Weisheit [7]) und falsches Prophetenthum. [8]) Endlich erweist sich der

---

1) 1 Mos. 3, 13.

2) Sir. 34, 1: „Eitle Hoffnung und Lüge täuschen den Thoren." Es ist wichtig, daß die Schrift von diesem Gedanken sogleich zum andern vom heidnischen Traumwesen übergeht, über welches sie sagt: wie Einer, der nach Schatten greift und den Wind erhaschen will, ist der, der auf falsche Träume hält.

3) Ephes. 4, 22: Es ist da die Rede vom alten, d. i. sündigen, durch die Lüste des Betrugs zerrütteten Menschen; vgl. 2 Kor. 11, 3. 2. Thessal. 2, 10.

4) 1 Kor. 3, 18. 19: Keiner täusche sich selbst! Wenn Jemand unter Euch sich einbildet, vor dieser Welt ein Weiser zu sein, der werde zum Thoren, damit er ein Weiser werde. Denn die Weisheit dieser Welt ist Thorheit vor Gott, denn es steht geschrieben: in ihrer eigenen Schlauheit fängt er die Weisen.

5) Gal. 6, 3: Denn wenn sich Jemand einbildet, etwas zu sein, da er doch nichts ist, der betrügt sich selber.

6) Jacob. 1, 26: Hält sich Jemand für fromm, zügelt aber seine Zunge nicht, der täuscht sein Herz und seine Religion ist ohne Werth.

7) Kol. 2, 4. 8: Dieses aber sage ich, damit euch Keiner durch erhabene Rede täusche. Sehet euch wohl vor, daß euch Niemand hinreiße durch Weltweisheit und leeren Betrug, nach Menschensatzungen, nach den Anfangsgründen der Welt, aber nicht nach Christo.

8) Jer. 29, 8. 9: Denn so spricht der Gott der Heerschaaren, der Gott Israels: Daß euch nicht betrügen eure Propheten, die in eurer Mitte sind, und eure Wahrsager, daß ihr nicht höret auf eure Träume, die ihr träumet! Denn mit Lügen weissagen sie euch in meinem Namen. Ich habe sie nicht gesandt, ist der Spruch Jehovahs. vgl. Ezech. 14, 9.

Betrug und die Täuschung dadurch, daß die Sünde das gerade Gegentheil von dem als Resultat erhält, was sie gewollt und bezweckt hat. So endet die stolze Selbstapotheose mit schmählicher Unterwerfung unter Menschen,[1] die Uebel, welche ein Mensch bösen, mit Leidenschaft erfüllten Willens Andern zu bereiten sucht, zieht er über sich selber herab,[2] was er fürchtet, wird über ihn kommen,[3] und das Süße, das er sich für den Genuß verspricht, wandelt sich ihm in Bitterkeit[4].

Die Sünde als das Princip- und Ziellose.

§ 148.

Da die Sünde Abfall von Gott, von der göttlichen Idee, vom göttlichen Gesetze und von der durch Gott gesetzten Bestimmung ist; so hat sie auch weder ein wahres Princip, noch verfolgt sie ein wahres Ziel: vielmehr ist

---

1) Ezech. 28, 1. 2. 6. 7. 8. 9: Und es erging das Wort Jehovahs an mich also: Menschensohn! sprich zum Fürsten von Tyrus: So spricht Gott der Herr: Weil dein Herz sich erhob und du sprachst: Ich bin ein Gott, und du bist ein Mensch und kein Gott, — und machtest deinen Sinn dem Sinn der Götter gleich... Darum, so spricht Gott der Herr: Weil du deinen Sinn dem Sinn der Götter gleich gemacht, darum siehe, bringe ich über dich Fremde, die übermüthigsten der Völker, und sie zücken ihre Schwerdter gegen die Schöne deiner Weisheit, und entweihen deinen Glanz. In die Grube werden sie dich hinabstürzen, daß du stirbst den Tod des Gefallenen. Wirst du dann sprechen?: Ich bin Gott!

2) Ps. 7, 15—17: Siehe, er gehet schwanger mit Verderblichem und gebiert Lüge. Eine Grube höhlt er und gräbt sie aus, und fällt in den Abgrund, den er gemacht. Es kehrt sein Verderben ihm auf das Haupt zurück, und auf seinen Scheitel stürzt seine Gewaltthat. Sprüchw. 7, 26. 27: Wer eine Grube gräbt, wird hineinfallen, und wer einen Stein wälzt, auf den wird er zurückrollen, vgl. Sir. 27, 29. 30. Pred. 10, 8. Ps. 36, 14. 15: Die Frevler ziehen das Schwerdt, spannen ihren Bogen, um zu stürzen den Armen und Dürftigen, und zu morden die Aufrichtigen. Aber ihr Schwerdt wird in ihr eigenes Herz eindringen, und ihr Bogen wird zerbrechen. Sir. 27, 29. 30: Wer einem Andern eine Schlinge legt, wird selbst darin umkommen; wer einen bösen Anschlag ausführt, auf den fällt er selbst zurück, ohne daß er weiß, woher er für ihn komme, vgl. Jes. 33, 1. Daniel 6, 24. Esth. 7, 10.

3) Sprüchw. 10, 24: Was der Gottlose fürchtet, das wird über ihn kommen, vgl. Sprüchw. 1, 25. 26. Weish. 3, 10. Jes. 66, 3. 4.

4) *Chrysost.* hom. XXII. in I. ad Cor. hom. II. in I. ad Tim. *Cyrill. Alex.* hom. paschal. *August.* de divers. quaest. l. I. qu. i. Peccatum non legitime utens lege, ex prohibitione aucto desiderio dulcius factum est, et ideo fefellit. Fallax enim dulcedo est, quam plures atque majores poenarum amaritudines consequuntur.

die in der Sünde wohnende Lüge stets bemüht, dem geschöpflichen Geiste ein falsches Princip und ein falsches Ziel vorzuspiegeln, denselben in's Principlose, Unbestimmte, Zufällige, Willkürliche und Ziellose hineinzuziehen und darin untergehen zu lassen.

Nach frühern Bestimmungen der Dogmatik ist Gott das schöpferische, nach ewiger Idee und nach ewigem Gesetze ordnende Princip der Welt: eben so ist er es, der Allem sein Ziel in der Art vorschreibt, daß das höchste Ziel der Wesen er selber ist. Daraus folgt von selbst, daß der geschöpfliche Geist, der von Gott abfällt, auch vom absoluten Princip, so wie von dem Allem abfällt was durch das absolute Princip gesetzt und geordnet ist. Die Theologie nennt dieses Abgefallensein vom absoluten Princip zuerst ein Sein „außer dem Princip", [1]) „außer dem Grund", [2]) so wie ein Sein „außer dem Ziel", [3]) außer der Bestimmung. [4]) Das völlige Abgelöstsein des Geistes vom Princip und Ziel, das die Sünde bewirkt hat, läßt das Böse als das „Princip- und Grundlose", [5]) so wie als das „Ziel- und Bestimmungslose" [6]) erscheinen: in ihm ist das wahre Princip und das wahre Ziel negirt. Neben diesem wahren Princip und diesem wahren Ziel aber gibt es kein anderes. Ist die Sünde an sich, wie wir früher gesehen, das Wesenlose und Nichtige; so ist durch diesen Charakter allein schon alles Principielle ausgeschlossen: wo aber kein Princip, da auch kein Ziel. Die Sünde ist aber principlos auch schon deßwegen, weil sie stets das Getheilte, so wie das Zwiespaltige in sich selber ist. [7]) An die Stelle des Princips tritt beim Bösen überall das Zufällige [8]), das in die Vorstellungen

---

1) ***Dionys. Ar.*** de divin. nom. c. 4. n. 32: *το κακον παρα την ἀρχην.*

2) ***Dionys.*** ibid. *παρα την αἰτιαν.*

3) ***Dionys.*** de div. nom. c. 5. n. 32: *το κακον παρα το τελος.*

4) ***Dionys.*** l. c. *παρα τον σκοπον.*

5) ***Dionys.*** ibid. *κακον-ἀναιτιον, ἀνιδρυτον.*

6) ***Dionys.*** loc. cit. *ἀτελες, ἀσκοπον.*

7) ***Dionys. Ar.*** de div. nom. c. 4. n. 21: „Keine Zweiheit kann ein Princip sein... Es ist ungereimt, aus Einem und demselben zwei durchaus Entgegengesetzte hervorgehen und bestehen zu lassen, somit das Princip selbst sich vorzustellen, nicht als einfach und einig, sondern als getheilt und zweigestaltig, sich selbst entgegengesetzt und in sich selbst streitend."

8) ***Dionys.*** de div. nom. c. 4. n. 32: „Das Sein des Bösen muß man annehmen als ein Zufälliges."

Unbestimmtheit und Verwirrung, und in die sittlichen Strebungen eine blinde und unruhvolle, in Alles schweifende Bewegung bringt. Je gewisser die Sünde darüber ist, daß sie ohne Princip sei, desto mehr ist sie bemüht, ein solches zu schaffen, und zwar durch die Dichtung der Lüge. In welcher Weise dieß geschehe, haben wir in der nähern Beschreibung jener Idole gesehen, die wir oben als Producte der Lüge aufgeführt haben. Wie aber die dichtende Lüge ein Idol als absolutes Princip der Welt aufstellt, so spiegelt sie für die Welt auch ein Ziel vor: aber das, wornach in Folge der Vorspiegelung der Geist strebt, ist stets ein Anderes als das, was durch ihn erreicht wird. [1]) Damit aber tritt von der Sünde jener Charakter auf's Neue in die Erscheinung, den wir kurz zuvor als Täuschung und Betrug bezeichnet haben. Und endlich erweist sich das Ziellose auch als das Zwecklose. Denn was kein Ziel hat, kann niemals Gegenstand eines geistigen Strebens werden. So trägt Alles dazu bei, den innern Charakter der Sünde als Verfehlung, *ἁμαρτια*, erscheinen zu lassen. [2]) Ziel und Zweck des Lebens ist verfehlt, verloren.

Die Sünde als das Zerrissene, Einheitslose, Unharmonische, Ungeordnete und Unschöne.

§ 149.

Während die Sünde die von Gott geschaffene Einheit, Harmonie, Ordnung und Schönheit aufzuheben trachtet, ist das, was sie selbst an die Stelle derselben setzt, das Zerrissene, Vielgetheilte, Einheitslose, Unharmonische, Ungeordnete und Unschöne.

Daß die in der Welt seiende Einheit, Harmonie, Ordnung und Schönheit aus Gott sei, hat die Dogmatik am gehörigen Orte dargethan. Eben so hat sie dargethan, daß diese Einheit schon Einheit in der ewigen göttlichen Idee gewesen sei, welche ewige göttliche Idee wir als im innersten Zusammenhange mit der ewigen göttlichen Wahrheit stehend auffassen. Sowohl dieser Zusammenhang der Wahrheit mit der Idee, als das innere Wesen der Wahrheit selbst hat die Theologie bestimmt, von der Wahrheit zu sagen, daß sie Eine sei und daß sie mit sich selber übereinstimme, während die Lüge nicht nur der Wahrheit,

1) *Dionys.* de div. nom. c. 4. n. 32.
2) *Dionys.* de div. nom. n. 32.

sondern auch sich selber widerspreche und hiebei in Theile auseinander gehe. [1]) Da nun aber diese der Einheit widerstrebende Lüge stets ein Moment der Sünde ist, so hat nicht nur jede Sünde als Lüge für sich selbst den Charakter des Einheitslosen, sondern ihr Streben geht auch dahin, alle von Gott geschaffene Einheit und damit alle Harmonie, Ordnung und Schönheit zu zerstören. Sie, an sich selbst das Principlose und vom absoluten Princip Geschiedene, ist bemüht, ein falsches Princip zu erdichten, dieses falsche Princip mit der ihm entsprechenden falschen Einheit überall neben das wahre Princip und die wahre Einheit als ein diesen Widersprechendes zu stellen, um sofort den Widerspruch in Allem zu setzen, durch Alles zu tragen, und in Allem, wie in der Natur, insbesondere aber im Geiste und in der Geschichte wirken zu lassen. [2]) So stellt sich Princip neben Princip, Einheit neben Einheit; das Falsche bildet überall einen Widerspruch gegen das Wahre, ist aber zugleich widerspruchsvoll, getheilt und zerrissen in sich selber. Dieß zeigt sich sehr deutlich am Menschen. Aus seiner Einheit mit Gott herausgefallen, ist er getheilt und zerrissen in sich selber; [3]) tritt diese Einheitslosigkeit und Zerrissenheit des Geistes nach Außen, so erscheint die öffentliche Zwietracht, der vielfache Streit, das Schisma, die Häresie. [4])

1) *Clem. Alex.* Strom. l. I. c. 13. p. 348: „Die Wahrheit ist ihrer Natur nach Eine: die Lüge aber zerspaltet sich in unendliche Theilchen." *Theodoret.* graec. affect. curat. disput. 5. oper. Tom. IV. p. 833 ed. *Schulze*: „Die Lüge widerspricht nicht nur der Wahrheit, sondern auch sich selber. Die Wahrheit hingegen ist mit sich selbst überall übereinstimmend und hat als ihre Gegnerin nur die Lüge." *Gregor. Naz.* orat. 30. n. 20. p. 554: „Die Wahrheit ist von Natur Einheit, nicht Vielheit. Das Wahre nämlich ist Eins, die Lüge aber vielgetheilt."

2) Man erinnere sich an den Gnosticismus, Manichäismus ꝛc.

3) *August.* in Psalm 70. enarrat. Serm. 2: Venit autem hoc de poena peccati, ut homo adversus se ipsum divideretur, qui uni subditus esse noluit. Cfr. enarrat. in Psalm 143. *Origen.* in libr. Regnor. homil. I. tom. II. oper. p. 483. Nachdem bemerkt ist, daß in Gott unzerstörbare und unveränderliche Einheit sei, fährt Origenes fort: Sic ergo et imitator Dei justus, qui ad imaginem Dei factus est, unus et ipse cum ad perfectum venerit appellatur, quia et ipse cum in virtutis summa constiterit, non mutatur, sed unus permanet semper. Nam dum in malitia est unusquisque, per multa dividitur et in diversa dispergitur et dum in multis est malitiae generibus, dici non potest unus.

4) *Origen.* in Ezech. hom. IX. in tom. III. oper. p. 387: Quando diffunditur peccatum, et longius malitia procedit, et peccatores sua inter se peccata discerpunt, tunc non peccator unus, verum in uno sunt plurimi... Unde utile mihi videtur a praesenti sermone paululum recedentem naturam considerare peccati atque virtutum. Ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibi

In der Einheitslosigkeit ist aber vieles Andere schon der Natur nach mitgegeben. Wo sie besteht, da besteht mit ihr die Zerrissenheit. Sucht auch die Sünde eine gewisse Einheit und durch diese ein System, ein Reich, ein organisirtes Ganze zu bilden, — es ist Alles nur Schein, denn, abgesehen davon, daß die wahre Einheit mit ihrer Harmonie nur aus dem absoluten Princip sein kann, ist die durch die Sünde bestehende Einheit nur das Product der dichtenden Lüge und die Momente, welche Glieder der Einheit sein sollten, sind Statt dessen nur wechselseitige Widersprüche. Damit ist alle Harmonie zerstört, so wie alle Ordnung, in und mit dieser aber auch alle Schönheit, die im tiefen Einklang aller geistigen Elemente besteht, wie es bei allem Wahren und Guten der Fall ist. [1])

Die Sünde als das Schwache, Kraftlose und Unfruchtbare.

§ 150.

Die Sünde, welche ohne Substanz, ohne Princip und ohne Einheit ist, ist auch das an sich Schwache, Kraftlose und Unfruchtbare. Diese Schwäche, Kraftlosigkeit und Unfruchtbarkeit offenbart sich auf dem Gebiete der Erkenntniß eben so, wie auf dem Gebiete des Lebens.

Was aus dem göttlichen Princip nicht nur nicht hervorgegangen ist, sondern selbst im Widerspruche mit ihm steht, — was ferner nicht nur keine Substanz hat, sondern die Substanz selbst zerstört, — was endlich nicht nur ohne Einheit ist, sondern die Einheit überall aufhebt, — das ist aus diesem dreifachen Grunde ein Machtloses, ein Schwa-

---

schismata, ibi haereses, ibi dissensiones; ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi unio, ex qua omnium credentium erat cor unum et anima una.

1) Nachdem Dionysius Areop. de div. nom. c. 4. n. 21 den schon oben mitgetheilten Gedanken ausgesprochen, daß keine Zweiheit Princip sein könne, sondern nur die Einheit, daß aber aus der Einheit nichts Entgegengesetztes und Sich-selbst-Widersprechendes hervorgehen könne, weil ja sonst die Einheit als Princip selbst nicht einig, sondern getheilt, zweigestaltig, sich selbst entgegengesetzt und in sich selber streitend sein müßte, — fährt er fort, als Folge aus dieser Einheitslosigkeit das Ungeordnete (ἀτακτον) abzuleiten und dieses als eine Eigenschaft des Bösen zu bezeichnen, im Unterschiede vom Guten, in Absicht, auf welches es heißt: „Alles Gute ist in Freundschaft mit einander und in Uebereinstimmung, Einem Leben entsprossen, zu Einem Guten zusammengeordnet, friedlich, ähnlich, freundlich gegen einander." Später, und zwar c. 4. n. 32. wird das Böse (το κακον) Nichtzusammenstimmung, (ἀσυμμετρια,) Unschönes, (ἀκαλλες,) und Ungeordnetes, (ἀτακτον,) genannt.

ches, das gerade Gegentheil jeder Potenz und jeder Energie, und darum auch unfähig, irgend eine Frucht hervorzubringen: Die Sünde ist das Unfruchtbare. Zu den so eben angegebenen Gründen der Unfruchtbarkeit der Sünde brauchen keine weitern zu kommen, die bereits angeführten genügen und dürfen nur von ihren Hauptstandpunkten aus beleuchtet werden. — Stammt die Sünde aus einer ungeordneten fehlerhaften Bewegung, [1]) ist sie schon in ihrem Entstehen etwas Abnormes, so zeigt ihr weiterer Verlauf, daß die falsche, fehlerhafte Disposition in ihr sich erhalte, und insbesondere darin sich offenbare, daß sie keine wirkliche Frucht hervorbringt. Die durch die Sünde abnorm gewordene Natur ist unfruchtbar im Gegensatze zu der guten, gesunden und tugendhaften Natur, welche fruchtbringend ist. Unter den Fluch, und nicht unter den Segen sich stellend, hat Alles, was die Sünde wirkt, nur eine verneinende, depotenzirende, aufhebende und zerstörende Folge, für den sowohl, in dem, als für das, wofür sie wirkt, während die Tugend, überall vom Segen begleitet, wirkliche wahre und bleibende Früchte bringt. Denn in ihr verbindet sich Kraft mit Kraft, ordnen sich und schaffen die Kräfte in Einheit mit einander; in der Sünde hingegen geht Alles auseinander, sind die Kräfte zertheilt, wirkt jede für sich und im Widerspruche mit den andern; jede sucht ein abgesondertes, falsches Leben zu erhalten, welches als falsches aber nur ein Scheinleben ist, das nicht nur in krankhaften Bildungen sich offenbart, sondern auch immer mehr in Atome zerfällt; die Organisation der Sünde ist eine solche, welche jeden gesunden Organismus zerstört. [2]) Unsere Betrachtung setzt sich fort, indem sie nach einander auf verschiedene Standpunkte sich begibt. Der erste ist der Standpunkt des Lichtes. Dieses, das Symbol der Gottheit in der Natur, so wie

1) *Dionys.* de div. nom. c. 4. n. 28: *οὐκ ἐξ ὑλης ἐν ψυχαις το κακον, ἀλλ᾽ ἐξ ἀτακτου και πλημμελους κινησεως.*

2) In diesem Sinne handelt Paulus Gal. 5, 19—23 und Ephes. 5, 9—11 von den Früchten des Geistes und denen des Fleisches. Dazu bemerkt Hieronymus: Vitia in semet ipsa finiuntur et pereunt, virtutes frugibus pullulant et redundant. Und Thomas v. Aquin: Quod producitur ex aliquo praeter naturam ejus, non habet rationem fructus, sed quasi alterius germinis. Opera autem carnis et peccata sunt praeter naturam eorum, quae Deus naturae nostrae inseruit. Deus enim humanae naturae quaedam semina inseruit, sc. naturalem appetitum, boni cognitionem et addidit etiam dona gratiae. Et ideo, quia opera virtutum ex his naturaliter producuntur, fructus dicuntur, non autem opera carnis.

das Bild alles Göttlichen, Großen und Vollkommenen, [1]) ist ein belebendes, die Keime der Dinge hervorrufendes, zum Wachsthum und zur Reife führendes Princip. Das gerade Gegentheil vom Lichte, die Finsterniß, ist das Unfruchtbare, das, was nichts erzeugt. Daher sagt der Apostel; „Einst waret ihr Finsterniß, nun aber seid ihr Licht durch den Herrn; wandelt denn wie Kinder des Lichtes! Denn die Frucht des Lichtes zeigt sich in aller Tüchtigkeit des Guten, in der Gerechtigkeit und in der Wahrheit, und prüfet, was Gott wohlgefällig ist, und nehmet nicht Theil an den unfruchtbaren Werken der Finsterniß." [2]) Der andere Standpunkt ist der der Wahrheit. Nur die Wahrheit, die Eins mit der ewigen göttlichen Idee und mit dem ewigen göttlichen Gesetze ist, ist stark, kräftig und fest: die Lüge hingegen, die in jeder Sünde ist und wirkt, schwächt, untergräbt, entkräftet, verwüstet und tödtet. [3]) Die unfruchtbaren Werke sind dasselbe, was todte Werke, *νεκρα ἐργα*. [4]) Die Schwäche, Kraftlosigkeit und Unfruchtbarkeit der Sünde theilt sich dem ganzen creatürlichen Geiste, und darum allen einzelnen Vermögen desselben mit, und vor Allem der Erkenntniß- und Willenskraft. Daher ein falsches, lügenhaftes, in leeren, unfruchtbaren Speculationen sich ergehendes, mit bloßen Idolen sich befassendes, den bessern Glauben zerstörendes und von keinem Segen begleitetes Erkennen, und ein krankes, verkehrtes, von allem wahren Ziel ablenkendes Wollen, Streben und Handeln. [5])

---

1) Dogm. II. 415—420.

2) Ephes. 5, 8—11. *August.* contr. epist. Manichaei c. 32: Tenebrae nihil possunt gignere. cfr. 30.

3) *Theodoret.* haeret. fab. l. III.: *ευδιαλυτον το ψευδος, μονιμον δε της αληθειας το κρατος.* *Chrysost.* homil. XXIX. in Joann. *ουδεν της αληθειας φανερωτερον η ισχυροτερον γενοιτ' αν ωσπερ του ψευδος ουδεν ασθενεστερον.* *Idem* hom. 58 in Job: *αληθεια ισχυρον, ασθενες το ψευδος.* Aehnlich *Cyrill. Alex.* l. X. de adoratione.

4) Hebr. 9, 14. Vgl. zu dieser Stelle die Erklärungen des Theodoret, Theophylakt und Oekumenius. *Dionys. Areop.* de div. nom. c. 4. n. 28: „Das Böse als Böses zeugt nichts, nährt nichts, schafft nichts, erhält nichts." Und c. 4. n. 20: „Das Böse als Böses verursacht kein Werden, sondern verschlimmert und vernichtet bloß, so viel an ihm ist, die Substanz der seienden Wesen. Sollte Jemand sagen, es sei erzeugend, und durch die Vernichtung des Einen gebe es den Andern Werden, so ist wahrhaft darauf zu antworten, nicht als Vernichtung gibt es das Werden, sondern als Vernichtung und Böses vernichtet und verschlimmert es bloß; Werden und Wesenheit aber wird durch das Gute, und so wird also das Böse Vernichtung sein an sich selbst, erzeugend aber durch das Gute. Als Böses ist es weder ein Seiendes, noch Hervorbringer des Seienden."

5) *Dionys.* de div. nom. c. 4. n. 38: „Das Böse ist Schwäche, Mangel,

Die Idole der Sinnlichkeit.

Das Leben der Sünde als Leben im leeren Schein, in falscher Ehre, in lügenhaftem Glanz, überhaupt im Eiteln, Nichtigen und Vergänglichen.

§ 151.

Mit dem falschen Erkennen und Wollen der Sünde verbindet sich die falsche Liebe derselben, die Liebe zum Vergänglichen. Diese Liebe erzeugt auf dem Gebiete der Sittlichkeit eben so ihre Idole, wie sie die dichtende Lüge auf dem Gebiete der Theorie erzeugt hat. Weil aber der Geist das, was er liebt, auch lebt; so ist das Leben der Sünde ein Leben, dessen Inhalt der leere Schein, der falsche Glanz, das an sich Eitle und Nichtige ist. Allein ein solches Leben lebt nicht in Wahrheit, sondern ist selbst nur ein Scheinleben: es versucht auch nur zu leben, lebt aber nicht in Wirklichkeit. Die Idee des Lebens ist als schlechthin vereitelt zu betrachten. Die Sünde verblendet aber nicht nur gegen das Wahre, Gute, Große und Würdige überhaupt, sondern läßt auch überdieß noch den bethörten Geist Wahrheit in der Lüge, Gutes im Bösen, Größe im Niedrigen, Würde im Schlechten, Ruhm im Unrühmlichen, Ehre im Unehrenhaften und Leben im Tode suchen.

1) Wir haben bis jetzt die Sünde kennen gelernt als Lüge, Betrug und Täuschung, Princip- und Zielloses, Einheitsloses, Unharmonisches, Ungeordnetes, Unschönes, Kraftloses und Unfruchtbares. Ist dieß der wesentliche Charakter der Sünde, so kann sie auch nichts Anderes aus sich geben, sondern, was sie gibt, gewährt, und denen, die ihr anhängen, bereitet, ist genau das, was sie selber ist, also Lüge, Betrug, Täuschung, Princip- und Zielloses, Einheitsloses, Unharmonisches, Ungeordnetes, Kraftloses und Unfruchtbares. Allein das, was sie in Wirklichkeit gibt und gewährt, ist nicht das, was sie zuvor versprochen hat, sondern das Letztere ist ein schlechthin Anderes, Entgegen-

---

Unkraft entweder der einfachen Erkenntniß, oder der Niemand verborgenen Erkenntniß, oder des Glaubens, oder des Strebens, oder der Wirksamkeit des Guten." Daselbst c. 4. n. 32: „Wenn das Gute ein Seiendes ist, ein Wollendes, ein Kraftvolles, ein Wirksames, wie kann das dem Guten Entgegengesetzte etwas vermögen, das der Wesenheit, des Willens, der Kraft und Wirksamkeit beraubt ist?"

gesetztes. Sie sucht aber zu jenem allmälig eine gewisse Liebe im Gemüthe zu erwecken, zu pflegen und großzuziehen, und zwar durch dasselbe Mittel, durch welches sie nach früherer Darstellung falsche Systeme schafft, nämlich durch die dichtende Lüge. Und wie es der dichtenden Lüge auf dem Gebiete der Theorie gelingt, das Nichtseiende als ein in Wirklichkeit Seiendes vorzuspiegeln,[1] Gestalten und Systeme des Wahns für Gestalten und Systeme der Wahrheit auszugeben; so gelingt es ihr auch auf dem Boden des Sittlichen, lockende Traum- und Trugbilder der Laster zu schaffen, und das Sinnliche und Unlautere dem Geiste als etwas Begehrungswürdiges erscheinen zu lassen.[2] Gelingt es der Sünde wirklich, eine Liebe zu ihren Idolen im creatürlichen Geiste zu entwickeln; so hat diese Liebe zu ihrem Inhalte genau das, was die Sünde selbst ist, — das Eitle nämlich, das Wechselnde, Veränderliche, Hinfällige und Vergängliche. Die Bilder und Gestalten, welche die Sünde, sofern sie Lüge ist, geschaffen hat, zerstört die Sünde selbst wieder in den naturnothwendigen Folgen, welche ihren Werken unterworfen sind. Sie zertrümmert stets ihre eigenen Truggebilde, vernichtet aber unmittelbar damit zugleich auch jeden Geist, der den Wahn für Wahrheit gehalten und gestrebt hat, denselben an, für und in sich zu verwirklichen, d. h. die Sünde, an sich selbst nichtig und substanzlos, sucht alle geistige Substanz, die sich ihr hingibt, in sich selbst, d. h. in's Nichts

---

1) *Gregor. Nyssen.* in vita Mosis; oper. t. I. p. 191: *ψευδος ἐστι φαντασια τις περι το μη ὀν ἐγγινομενη τη διανοια, ὡς ὑφεστωτος του μη ὑπαρχοντος.*

2) Thomas v. Kempis handelt de imit. Christi l. III. c. 48 unter Anknüpfung an Röm. 7, 14—24 über diese Idole der Sinnlichkeit in folgenden Worten: „Ich möchte zum Himmlischen aufstreben, aber zeitliche Angelegenheiten und ungezähmte Leidenschaften halten mich darnieder. Meinen Geist drängt es, über alles Irdische sich empor zu schwingen, das Fleisch aber hält mich unten fest. So ringe ich unglücklicher Mensch mit mir selbst und bin mir selbst zur Last, während der Geist hinauf will und das Fleisch mich herabzieht. Wie leide ich innerlich, wenn mein Geist göttliche Dinge betrachtet, und plötzlich ein Schwarm sinnlicher Gedanken und Begehrungen (carnalium turba) sich in mein Gebet drängt! Mein Gott, sei nicht ferne von mir und weiche nicht im Zorn von Deinem Knechte. Sende Deine Blitze und zerstreue die bösen Gedanken; sende Deine Pfeile hernieder und es stürzen alle Traumbilder des Feindes (omnes phantasiae inimici). Sammle meinen Geist in Dir, laß alles Irdische mich vergessen, laß die Trugbilder der Laster (phantasmata vitiorum) aus meinem Herzen mich verbannen und sie verachten. Komm mir zu Hilfe, ewige Wahrheit, daß keine Eitelkeit mich umstricke! Himmlische Erquickung, komm mir zu Hilfe, und jede Unlauterkeit möge mich fliehen!"

aufzulösen.[1]) Diese Auflösung durchgeht aber einen Proceß, in welchem als uns schon bekannte Momente sich herausstellen, das Erschwachen, das Verfließen, das Hinfälligwerden, das Vergehen, das Sein wie Traum und wie Schatten,[2]) allmäliges Ersterben der Keime des Lebens, Entnervung, Unfruchtbarkeit, todte Werke, Vereitelung aller wahren und falschen Absichten, Betrug und Täuschung, völlig abnorme Entwicklung des Menschenwesens, und, was die Folge ist, gänzlicher Verlust des Einen, göttlichen Lebenszweckes.[3])

2) Hienach ist es leicht, das Verhältniß der Liebe des Richtigen zum Leben zu ermessen. Der Inhalt der Liebe wird nämlich zum Inhalte des Lebens. Was wir lieben, das leben wir. Wer daher das Eitle, das Nichtige, das Wechselnde, Veränderliche und Vergängliche liebt, der lebt eben darum das Eitle, Nichtige, Wechselnde, Veränderliche und Vergängliche, trägt es beständig im Sinne, im Gedanken, im Herzen: es ist sein Verlangen, sein Interesse, seine Freude, — mit Einem Worte: es ist sein Leben.[4]) Dabei aber

1) *Origen.* in Cantic. IV. 88: Non enim decidentia de homine vitia ad aliquam aliam substantiam peccatorum congregantur, sed sibi abeunt, et in semetipsa resoluta evanescunt, atque in nihilum rediguntur. Cfr. de princip. I. 109. Sodann bemerkt Origenes in seinen Tomen zu Johannes, I. 31. II. 69. 71. XIII. 233. XX. 341. 360. XXXII. 409: daß Sündigen ein Eilen nach dem Tode sei.

2) *Chrysost.* in Psalm. 116: *το μεν γαρ ψευδεσθαι κακιας ἐστι της κατα ψυχην· το δε ἐκλειπειν και διαῤῥειν και παραῤῥειν, και ὀναρ εἰναι και σκιαν.*

3) Hiob 15, 31—35: Nicht trau' er auf das Eitle, der Betrogene, denn Eitles wird ihm zur Vergeltung werden. Vor seinem Tage schon erfüllt sie sich, und seine Zweige grünen nimmer. Er wirft noch unreif, wie der Weinstock, seine Trauben ab, und läßt dem Oelbaum gleich schon seine Blüthe fallen. Denn unfruchtbar ist stets der Frevler Schaar, und Feuer frißt die Zelte der Bestechung. Unheil empfangen sie, gebären Nichtiges, und Trug bereitet nur ihr Leib. Theophylakt zu Hebr. 9, 14: *νεκρα εἰσιν (ἐῤγα), οὐ μονον ὡς της αἰωνιου ζωης ἀλλοτρια, ἀλλ᾽ ὁτι και ἐν αὐτῳ τῳ πραττεσθαι βδελυκτα εἰσι, και ψευδη δε, ὡς δελεαζοντα ἡμας, και δοκουντα μεν ἡδεα, μη ὀντα δε.*

4) Thomas v. Kempis bemerkt de imitat. Christi l. III. c. 48. zu Matth. 6, 21: Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz, Nachstehendes: „Oft bin ich nicht da, wo mein Leib sich befindet, sondern vielmehr dort, wohin meine Gedanken mich tragen. Dort bin ich, wo mein Gedanke weilt, mein Gedanke aber weilt da, wo meine Liebe ist. Das kommt mir leicht in den Sinn, was meiner Natur schmeichelt, oder aus Gewohnheit mir wohlgefällt. Ach darum hast Du, o ewige Wahrheit, klar gesagt: Wo dein Schatz, da ist dein Herz. Wenn ich den Himmel liebe, so denke ich gern an das Himmlische. Wenn ich der

den Inhalt der Liebe zum Inhalt des Lebens zu machen, bleibt die Liebe nicht stehen, vielmehr geht sie noch weiter, denn die Liebe hat auch noch eine verwandelnde Kraft, sie wandelt nämlich die Gestalt des Liebenden in die Gestalt des Geliebten um: der Geist geht über in die Leerheit und Nichtigkeit der Bilder, welche das sinnliche Interesse geschaffen, und ist nach dem Urtheile der Wahrheit eben nur das werth, was jene eiteln Gebilde werth sind. [1]) Der Mensch, der seine gottgegebene Innerlichkeit verloren hat und rein ausgeleert ist, bettelt sein Wesen von den Außendingen: da aber diese in ihrer Eitelkeit und Nichtigkeit den Geist nicht sättigen können, wächst unaufhörlich der Hunger und der Durst; um diese zu stillen, lecken die gierigen Gedanken beständig an den Bildern der Vergänglichkeit. [2]) Allein der Hunger und Durst des Geistes wird durch die Welt, durch ihre vorübereilenden Bilder und leeren Gestalten nicht gestillt, weil Stillung und Sättigung des Geistes nur in der Gemeinschaft mit Gott möglich ist, für welchen dem Geiste eine tiefe, unverwüstliche Liebe einwohnt. Da aber die Sünde diese heilige, durch Liebe gegründete Gemeinschaft aufgehoben hat, bleibt im Gemüthe der alte, ungestillte Durst und Hunger allein zurück, und die Schatten und Bilder einer ehemaligen göttlichen Liebe, die am sich erinnernden Geiste zu bestimmten Zeiten noch vorübergehen, sie bringen, Statt die

---

Welt anhänge, so freue ich mich des Weltglückes, und traure über ihre Widerwärtigkeiten. Wenn ich das Fleisch liebe, so träume ich oft vom Sinnlichen.... Was ich immer liebe, davon spreche und höre ich gern, und davon trage ich die Bilder mit mir herum."

1) *Nicol. Cusan.* excit. l. V. ex Sermone: Suscepimus (Deus) misericordiam tuam, p. 504: Cum amans in se gerit speciem amati, hoc est se transformasse in similitudinem amati: et ideo quando amamus res viles, tunc in viles imagines transformamur.

2) Augustinus gibt davon Confess. l. IX. c. 4. eine Beschreibung, in Folge einer Erfahrung, die er an sich und an Andern gemacht hatte. Wir theilen aus ihr nur Folgendes mit: „Ich hatte Eitelkeit geliebt und Lügen gesucht.... Und es ruft der Prophet: Wie lange noch verstockten Herzens? Wie liebet ihr Eitelkeit und suchet Lüge?... Und ich, so lange unwissend, liebte Eitelkeit und suchte Lüge. Und deßhalb hörte ich und schauderte, da mir diese Worte das vorwarfen, was gewesen zu sein ich mir bewußt war. Denn in den Gebilden, die ich für Wahrheit gehalten hatte, war Eitelkeit und Lüge. Und manchen Ton stieß ich hervor, ernst und stark, in den Schmerzen meiner Erinnerung. Hätten sie es doch gehört, die bis jetzt noch Eitelkeit lieben, und Lügen suchen.... Die sich erfreuen wollen außer sich (an den Außendingen), vergehen leicht, und ausgegossen werden sie in Jenes, was sie sehen, und was zeitlich ist, an dessen Bildern ihre hungrigen Gedanken lecken."

tiefe Sehnsucht zu stillen, nur neue Qualen und Schmerzen [1]). Aus der bisherigen Betrachtung stellte sich uns eine dreifache Wahrheit heraus, und zwar: Was wir lieben, das leben wir, — Was wir lieben und leben, das sind wir, — lieben und leben wir daher das Nichtige und Vergängliche; so lieben und sind wir das Nichtige und Vergängliche selber. An diese Wahrheiten knüpfen sich aber noch andere von nicht geringerer Wichtigkeit, und zwar sind es folgende. Derjenige, welcher das Nichtige in seiner Nichtigkeit, und das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit liebt und lebt, der lebt auch nicht ein Leben in Wirklichkeit, sondern nur ein Leben in Unwirklichkeit, oder ein Leben des bloßen Scheins. Der Schein ist das, was, bei allem Anspruch auf das Sein, dennoch nie war, nie ist und nie sein wird; er scheint nur zu sein und zu leben. Wer somit den Schein liebt und lebt, der scheint nur zu sein und zu leben, ist und lebt aber in Wahrheit nicht, er führt nur ein Scheinleben. Was Schein ist, ist auch Wahn: man wähnt zu lieben und zu leben, liebt und lebt aber nicht, und Liebe und Leben sind nur ein sich fortsetzender Wahn, der aber hofft, am Endlichen und in demselben noch ein bestimmtes Ziel zu haben und zu erreichen, um auch in Zukunft lieben und leben zu können. Allein diese Hoffnung ist selbst nur ein Wahn: denn was er in Zukunft haben und genießen will, ist nur das, was er täglich hat, erfährt und genießt, und dieß ist der beständige Wechsel, die ewige Veränderung, das unaufhörliche Vergehen dessen, was er zu lieben und zu leben hofft. Was erfahren wird, ist die Täuschung. Damit vernichtet sich ihm jede Hoffnung auf ein dauerndes und bleibendes Sein, — die Hoffnung ist selbst auch Schein, wie das Erhoffte. Aber Schein und Täuschung ist selbst auch die Liebe. Denn wahre und wirkliche Liebe kann die nicht sein, deren Inhalt der bloße Schein ist. Was nichts ist und keine wahre Gegenwart hat, das vermag auch nicht geliebt zu werden. Darum ist alle Liebe des Sünders nur ein Versuch zu lieben, und das sündige Leben nur ein Versuch zu leben. Und der Versuch selbst wieder nur Schein und Täuschung. Schein und Täuschung sind aber nur die Erscheinungsweisen der Lüge, die Sein, Liebe und Leben lügt, so wie sie ihre eigenen Ge-

---

1) *Nic. Cusan. loc. cit.* Solus Deus est satietas amoris. Id enim, quod amatur praeter Deum, cum non perveniat ad amantem, nisi in similitudine et imagine, non potest satiare. Non enim quiescit amor intellectualis extra veritatem. Umbrae igitur illae et figurae charitatis divinae, potius cruciant et passiones inferunt.

bilde stets der Vergänglichkeit weiht, und den Geist, der ihr vertraut, dem Tode überantwortet [1]).

3) Die Liebe des Eiteln und Nichtigen, das Leben im Vergänglichen und das Aufgehen des Daseins in der Lüge ist aber nicht die einzige Folge aus der Sünde, welche und sofern sie Lüge ist. Vielmehr geht sie in ihrem täuschenden Charakter so weit, den creatürlichen Geist im Bösen und Verkehrten selbst nach Größe, Ruhm und Ehre suchen und finden zu lassen. Das ist die dunkle Scheinschönheit in täuschenden Fehlern [2]). Ohne den Gegenstand erschöpfen zu wollen, führen wir nur einige Beispiele zur Erläuterung desselben an. Der von der Lüge und Eitelkeit durchdrungene Geist gibt sich hoffärtigem Stolze hin, um Hoheit zu offenbaren [3]), übt Grausamkeit, um gefürchtet in der Welt dazustehen [4]), gibt sich muthwilligen Liebkosungen hin, um Liebe, oder auch nur den Schein derselben zu erwecken [5]), Neugierde und Vorwitz werfen sich in das Gewand der Wißbegierde [6]), Unwissenheit und Thorheit verbirgt sich hinter den Schleier von Einfalt und Unschuld [7]), Träg-

---

1) Matth. 6, 19. 20. 21. 24: Sammelt euch nicht Schätze auf der Erde, wo Rost und Motten fressen, und wo Diebe nachgraben und stehlen: sammelt euch vielmehr Schätze für den Himmel, wo weder Rost noch Motten zehren, und wo Diebe nicht nachgraben und stehlen. Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz. Niemand kann zwei Herren dienen. 1 Joh. 2, 15—17: Liebet nicht die Welt, noch das, was in der Welt ist! Wer die Welt liebt, in dem ist noch nicht die Liebe zum Vater. Denn Alles, was in der Welt ist: Fleischeslust, Augenlust, Hoffart des Lebens kommt nicht vom Vater, sondern von der Welt. Die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit. Gal. 5, 16. 17. 18: Wandelt im Geiste, so werdet ihr die Gelüste des Fleisches nicht vollbringen; denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch: beide widerstreben einander. Lasset euch aber vom Geiste regieren. Wer auf das Fleisch säet, wird vom Fleische Verderben erndten, wer aber auf den Geist säet, der wird vom Geiste ewiges Leben erndten. Röm. 8, 5. 6: Die nach dem Fleische leben, sinnen auf das, was das Fleisch will; die aber, welche vom Geiste regiert sind, denken auf das Geistige. Das Streben des Fleisches ist Tod; das Streben des Geistes aber ist Leben und Friede.

2) *August.* confess. l. II. c. 6: quaedam defectiva species et umbratica vitiis fallentibus.

3) *August.* conf. II. 6: Superbia celsitudinem imitatur.

4) *August.* l. c. Saevitia potestatum timeri vult.

5) *August.* ibid. Blanditiae lascivientium amari volunt.

6) *August.* ibid: Curiositas affectare videtur studium scientiae.

7) *August.* ibid. Ignorantia quoque ipsa atque stultitia simplicitatis et innocentiae nomine tegitur.

heit will als Ruhe erscheinen [1]), schwelgerischer Aufwand will Sättigung und Ueberfluß genannt sein [2]), Verschwendung möchte als Freigebigkeit gelten [3]), der Geiz will nur Vieles besitzen [4]), der Neid möchte als Ringen und Wetteifer nach Vorzügen erscheinen [5]), unter Freiheit versteht man das Vermögen, ungestraft Unerlaubtes zu verüben, und man übt es aus, um dadurch eine gewisse selbstständige Macht an den Tag zu geben [6]). Liegt in diesen Aeußerungen noch eine gewisse Heuchelei, so entledigt sich dieser der creatürliche Geist da völlig, wo er, von dämonischer Lust ergriffen, die Sünde nicht wegen irgend eines Nutzens, sondern wegen der Sünde begeht, so daß die Würze der Unthat die Unthat selber ist, der Geist den Frevel als Frevel genießt, das Unerlaubte gethan wird, bloß weil es unerlaubt ist [7]).

Die Sünde als das Maaßlose, Unbegrenzte, Uebermüthige, Zornige, Unsinnige, in's Widernatürliche Verzerrende und Verzerrte.

§ 152.

Die Sünde als Abfall von Gott, der Idee, der Wahrheit, dem Gesetz und der auf diese gebauten Ordnung schreitet, alles Maaß und jede Schranke übermüthig verschmähend, überall in's Maaßlose und Unbegrenzte, und

---

1) *August.* ibid. Et ingnavia quasi quietem appetit.

2) *August.* ibid. Luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari.

3) *August.* ibid. Effusio liberalitatis obtendit umbram.

4) *August.* ibid. Avaritia multa possidere vult.

5) *August.* ibid. Invidia de excellentia litigat.

6) *August.* ibid. An libuit facere contra legem, saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut mancam libertatem captivus imitarer, faciendo impune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine?

7) Augustinus beschreibt diese Lust am Bösen um des Bösen willen unter Anknüpfung an einen Obstdiebstahl, den er in seiner Jugend begangen, Conf. II. 6. Pulchra erant illa poma; sed non ipsa concupivit anima mea miserabilis. Erat enim mihi meliorum copia; illa autem decerpsi tantum, ut furarer. Nam decerpta projeci, epulatus inde solam iniquitatem, qua laetabar fruens. Nam et si quid illorum pomorum intravit in os meam, condimentum ibi facinus erat. . . Ecce est ille servus fugiens Dominum suum, et consecutus umbram. O putredo, o monstrum vitae, et mortis profunditas. Potuitne libere, quod non licebat, non ob aliud, nisi quia non licebat? Ibidem c. 8: Quem fructum habui miser aliquando in iis, quae nunc recolens erubesco: maxime in illo furto, in quo ipsum furtum amavi? Nihil aliud; cum et ipsum esset nihil, et eo ipso ego miserior.

äußert hiebei ein unsinniges und zornmüthiges Gebahren, indem sie zugleich Alles, was sie berührt, und insbesondere das geistige Leben, so in's Widernatürliche verzerrt, daß als ihr Bild die Paralysis erscheint.

Die Sünde ist nicht etwa nur einfacher Abfall von Gott und von jedem Göttlichen, sondern das, von dem sie abfällt, ist auch jenes, das sie verschmäht, dem sie widerstrebt und widersachet, — und dieses ist nach Gott die Idee, die Wahrheit, das Gesetz, die Ordnung und das Maaß. Die göttliche Idee ist stets die Idee von einem bestimmten Wesen, dem ein gewisses Maaß des Daseins und Wirkens verliehen, und das zu andern bestimmten Wesen in ein Verhältniß gesetzt ist, welchen gegenüber es selbst Maaß zu halten durch dasselbe Gesetz die Verpflichtung hat, welches aus der göttlichen Idee hervorgegangen, und ohne welches weder Wahrheit noch Ordnung im allgemeinen oder besondern Leben besteht. Dieses aus der Idee hervorgegangene, auf Wahrheit Gesetz und Ordnung gegründete heilige Maaß nun verschmäht die Sünde und überschreitet es bei jeder Gelegenheit. Die Sünde ist das Maaßlose [1]), sie ist, wie „außer dem Weg, außer dem Ziel, außer der Natur, außer der Ursache, außer dem Princip, außer der Substanz [2]),“ so auch außer dem Maaße, das Ungefaßte, so wie das alles gefaßte Sein Untergrabende. Nur ein anderer Ausdruck hiefür ist: die Sünde sei das Unbegrenzte [3]), das, was außer der Grenze ist [4]), das somit, was alle Grenze verschmäht; ferner das in's Unendliche Schweifende [5]). Dieses Ausschweifen in's Unbegrenzte, dieses Verrücken aller zwischen Gott und der Creatur, Geschöpf und Geschöpf, Mensch und Mensch bestehenden heiligen Schranken, dieses Umwühlen aller gottgesetzten Verhältnisse und Ordnungen wurzelt in der stolzen Selbstüberhebung der Ichheit, die

---

1) *August.* lib. de diversis quaestion. n. 83, qu. 6: Omne quod est, sine aliqua specie (oftmaliger Ausdruck für die gestaltende Idee) non est. Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus, et modus aliquid boni est. Summum ergo malum nullum modum habet, caret enim omni bono. Non est igitur, quia nulla specie continetur, totumque hoc nomen mali de specie privatione repertum est.

2) *Dionys.* de divin. nom. c. 4. n. 32.

3) *Origen. contra Celsum* l. IV. c. 36: ἀοριστον εἶνα την κακιαν, und: τα κακα τῳ ἰδιῳ λογῳ ἀπειρα.

4) *Dionys. de div. nom.* IV. 32: το κακον παρα τον ὁρον.

5) *Dionys. Ar. de div. nom.* IV. 32; το κακον ἐστι ἀοριστον . . . και ἀπειρον.

Alles nur auf sich bezieht, nur sich unterordnet und dienstbar macht [1]. Die maaßlose Selbstüberhebung, hervorgegangen aus vernunftlosem Begehren [2] wird, bei erfahrenem Hinderniß, aber auch ohne dasselbe, zum verstandlosen Zorn [3], welcher in Allem dem Wahn- und Unsinn sich überläßt, der im Werke der Verkehrung und Zerstörung stets weiter und weiter geht [4]. Allein Verkehrung, Verrenkung und krampfhafte Verzerrung gehen am meisten auf das Wesen des Sünders selbst zurück, an welchem sie ihre Gewalt üben: um dieß nachdrücklich hervorzuheben, hat man die Sünde mit dem furchtbarsten Uebel verglichen, — mit der alle Leibesglieder schauderhaft verzerrenden Paralysis [5].

Die Sünde als Selbstsucht.

§ 153.

Die zuletzt beschriebenen Erscheinungen der Sünde sind solche, welche von der Selbstsucht eben so ausgehen und getragen werden, wie sie in derselben ihren Höhepunkt erreichen. Formen der Selbstsucht sind: Eigenliebe, Eigensinn, Eigendünkel und Eigennutz.

Es gibt Sünden, welche nicht nur wie fruchtbare Mütter sich mehrern andern Sünden als erzeugende Ursachen zu Grunde legen, sondern zugleich auch in jenen, die sie aus sich erzeugen, zu ihrer letzten, vollständigen und eigentlichen Erfüllung kommen. Unter den Sünden dieser Art steht die Selbstsucht oben an. Wir verstehen aber unter der Selbstsucht, im Unterschiede von der wahren Selbstliebe [6] zunächst jenes abnorme, krankhafte Streben, wonach das Ich in Allem und überall nur sich selber sucht, um sich selber überall und in Allem, und alles An-

---

1) Dieser maaßlose Stolz zeigt sich in seinem ganzen Charakter schon in der Ursünde des Satan. *Origen.* in Ezech. IX. 388: Quod ergo est peccatum majus omnibus peccatis? Utique illud propter quod et Diabolus corruit. Inflatio, superbia, arrogantia peccatum Diaboli est, et ob haec delicta ad terras migravit de coelo.

2) *Dionys.* de div. nom. c. IV. n. 23: ἀνους ἐπιθυμια.

3) *Dionys.* ibid. θυμος ἀλογος.

4) Chrysostomus gibt hom. IX. in I ad Corinth. folgende Beschreibung: „Nichts ist so verwegen und unbesonnen wie die Sünde: nichts so verstandlos, thöricht und gewaltthätig wie sie: Alles verkehrt, verwirrt und zerstört sie; wo sie immer erscheint, ist ihr Anblick widrig, eckelhaft und lästig."

5) So Chrysologus, Serm. 15. Peccatum est paralysis: vgl. Serm. 30. 50.

6) 3 Mos. 19, 18. Matth. 22, 39. Ephes. 5, 29.

dere um seiner selbst willen zu haben, zu besitzen und zu genießen. Zu diesem Ende strebt das selbstsüchtige Ich sich aus allen jenen Beziehungen loszuwinden, in welche es durch das Gesetz der Liebe zu Gott, zu den Mitwesen und zu sich selbst gestellt ist [1]. An die Stelle wahrer Selbstliebe, die nur möglich ist bei aufrichtiger Hingebung an Gott und den Nächsten, tritt die Sucht nach sich selbst; Liebe ist Sucht geworden: Sucht aber ist Krankheit, ist etwas Abnormes: die Lüge hat an die Stelle der Liebe ein Idol gesetzt und das wahre Ich in ein Zerrbild umgelogen. Das Ich in seiner Selbstsucht hebt die Gottes- und Menschenliebe auf. Es sagt sich von der Pflicht los, wonach es durch das allgemeine Gesetz der Liebe gehalten ist, nicht das Seine zu suchen und nicht sich selber zu leben [2]. Dadurch versetzt sich zwar das selbstsüchtige Ich, indem es sich vom Objectiven entfernt hält, in Einsamkeit und Oede; allein es entfernt sich von jenem nicht, um sich von ihm in Wirklichkeit zu trennen, sondern es negirt nur die Beziehungen der Liebe zu ihm, indem es zugleich mit Anstrengung und unter Aufwand aller Kräfte dahin bemüht ist, sich selbst zum Mittelpunkte von Allem zu machen, als gebietenden Herrn sich Jedermann aufzudringen, Alles in Dienstbarkeit von sich zu versetzen und alle Mitwesen zu Werkzeugen seiner Gewalt und seines Genusses herabzuwürdigen. Dabei spiegelt die in der falschen Selbstheit mitwirkende Lüge dem Ich vor, eben in der aus allen göttlichen und menschlichen Verhältnissen sich lossagenden, jede Art von Liebeserweisung verschmähenden, sich über Alles stellenden und Alles zu ihrem Dienste und Genusse verwendenden Selbstsucht bestehe die wahre Selbstheit. Vermöge des eben beschriebenen Charakters legt sich die Selbstsucht anderen Sünden zu Grunde, so daß sie aus ihr hervorgehen wie Zweige aus dem Stamme. So ist der Nachweis nicht schwer, daß die bisher geschilderten Sünden, als Abfall von Gott, Ungehorsam, Gesetzwidrigkeit, mit den daran sich knüpfenden natürlichen Folgerungen, daß ferner Untreue, Undank, Ungerechtigkeit, so wie die bis zur Selbstvergötterung sich hinauf steigende Gottlosigkeit aus der Selbstsucht stammen [3]. Die Schrift läßt eine lange Reihe von Lastern und Verbrechen ausdrücklich mit der Selbstsucht ihren Anfang nehmen [4], so wie sie umgekehrt die

---

1) Siehe Dogm. II. 374—395.

2) Röm. 14, 7. 8. 1 Kor. 10, 24. 33. 2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 20. Phil. 2, 3—8. Luk. 14, 26. Joh. 12, 25.

3) Siehe oben die §§. 137—140.

4) 2 Tim. 3, 2—5: Denn es wird Menschen geben, die selbstsüchtig

Liebe, das der Selbstsucht entgegengesetzte und entgegenwirkende Princip, als den Ausgangspunkt, den Nerv und den Träger vieler Tugenden betrachtet [1]). Als das ihr entgegengesetzte Princip negirt auch die Selbstsucht stets die Liebe, wie denn beide gerade so sich entgegenstehen, wie die himmlische und die irdische Stadt, wie Kirche und Welt, Christenthum und Heidenthum [2]). Damit aber, daß die Selbstsucht an die Spitze mehrerer anderer Sünden gestellt wird, wird sie nicht als eine innere Ursache, nicht als Princip, nicht als Wurzel, sondern als ein Anfang, initium, betrachtet, der an und für sich selber nichts weniger als nothwendig, oder in der endlichen Natur wesentlich gegeben ist [3]). Als dieser Anfang ist die Selbstsucht dem Stolze gleichzusetzen, so wie der Hof-

---

(φιλαυτοι), habsüchtig, prahlerisch, übermüthig, schmähsüchtig, den Eltern ungehorsam, undankbar, ruchlos, lieblos, unversöhnlich, verläumderisch, unmäßig, grausam, dem Guten feind, verrätherisch, verwegen, aufgeblasen sind, die Wollust mehr lieben als Gott, die den Schein der Frömmigkeit haben, aber ihre Kraft verläugnen. Solche meide.

1) 1 Kor. 13, 1—7: Wenn ich die Sprachen der Engel und der Menschen redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte, alle Geheimnisse wüßte, alle Kenntnisse besäße und den stärksten Glauben hätte, — es fehlte mir aber die Liebe, so wäre ich nichts. Ja wenn ich mein ganzes Vermögen zum Unterhalt der Armen hingäbe, und meinen Leib hinopferte, so daß ich mich verbrennen ließe, — es fehlte mir aber an Liebe, so hälfe es mir nichts. Die Liebe ist langmüthig, ist milde; die Liebe beneidet nicht, sie ist nicht unbescheiden, sie bläht nicht auf, sie verletzt den Wohlstand nicht, sie ist nicht eigensüchtig, sie läßt sich nicht erbittern, sie denkt nichts Arges, sie hat nicht Freude an dem Unrecht, aber Freude an der Wahrheit, sie trägt Alles, sie glaubt Alles, sie hofft Alles, sie duldet Alles.

2) *August.* civit. D. XIV. 28: „Durch zweifache Liebe also wurden die zwei Städte erbaut: die irdische durch die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht, — die himmlische durch die Liebe zu Gott, die bis zur Selbstverachtung führt. Jene rühmt sich in sich, diese im Herrn; denn jene sucht Ruhm bei Menschen, der größte Ruhm dieser aber ist Gott selbst, der Zeuge ihres Bewußtseins. Voll Stolzes erhebt jene in ihrem Ruhm das Haupt; diese spricht zu ihrem Gott: Du bist mein Ruhm und richtest mein Haupt empor Ps. 3, 3; in jener werden die Fürsten von der Herrschsucht beherrscht, über Nationen zu herrschen; in dieser dienen beide einander in Liebe, die Fürsten, indem sie für die Völker sorgen, die Völker aber durch treuen Gehorsam. Jene liebt in ihren Mächtigen ihre Kraft, diese spricht zu ihrem Gott: Lieben will ich dich, Herr, meine Kraft Ps. 17, 1." Augustinus führt l. XV. den Gegensatz weiter fort, indem er denselben als einen wie zwischen Kain und Abel, Ismael und Isaak, den Kindern des Fleisches und der Verheißung bestimmt.

3) *Thom. Aqu.* P. II. 1, qu. 77. art. 4. qu. 84. art. 1 u. 2. P. II. 2 qu. 162. art. 6. 7.

fart, welchen die Sünde der ersten Menschen ihren Ursprung verdankt [1]. Der Formen, in welchen überdieß die Selbstsucht sich ausprägt, gibt es mehrere: näher aber sind zu bezeichnen die Eigenliebe, die unordentliche und pflichtwidrige, vermöge welcher das Ich selbst Niemanden liebt, aber von allen Andern Liebe zu sich fordert, und, wenn es nur möglich wäre, dahin es zu bringen, gerne unternähme, die Liebe Aller zu einer Form der Selbstliebe zu machen [2], — der Eigensinn, der, von der Wahrheit, dem Gesetz und der Ordnung des Ganzen und Allgemeinen sich ablösend, den eigenen Gedanken nachgeht [3], den Rath der Weisheit bei Seite setzt [4] und sich gegen Belehrung, woher sie auch kommt, verhärtet [5], der Eigendünkel, der sich bei all seiner Thorheit für weise hält, oder in welchem der Eigensinn die Maske der Weisheit anlegt, die er sofort als sein natürliches Antlitz betrachtet [6], endlich der Eigen-

---

1) Augustinus sagte de civ. D. l. XIV. c. 13 in Beziehung auf die erste Sünde der Menschen: „Was anders als Stolz kann der Anbeginn eines bösen Werkes sein? Denn der Anfang aller Sünde ist die Hoffart, Sir. 10, 15. Was ist aber die Hoffart, wenn nicht ein Verlangen nach falscher Erhabenheit? Denn falsch ist die Erhabenheit der Seele, wenn sie jenen Ursprung verläßt, dem sie anhängen soll, und auf gewisse Weise ihr eigener Ursprung werden und sein will. Dieß aber geschieht, wenn sie ein zu großes Wohlgefallen an sich selbst hat, und dieses zu große Wohlgefallen hat sie, wenn sie von dem unwandelbaren Gute abfällt, das ihr mehr gefallen soll, als sie sich selbst. Dieser Abfall aber ist freiwillig."

2) Wir werden hier unwillkührlich an die selbstsüchtige Liebe des spinozistischen Gottes erinnert, von welcher es heißt: „Die intellectuale Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, wodurch Gott sich selbst liebt." Ethic. P. V. propos. 36. Der Zusatz zu prop. 36 spricht sich aus, daß Gott in dem Menschen sich selber liebe, seine Liebe zu den Menschen schlechthin identisch sei mit seiner Selbstliebe. Und Ethic. P. V. prop. 19: „Wer Gott liebt, kann nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe."

3) Jerem. 18, 12: Aber sie sprechen: Verlorene (Worte)! Denn nach unsern Gedanken wollen wir wandeln, und Jeglicher den Uebermuth seines bösen Herzens vollführen.

4) Spr. 23, 9.

5) Spr. 18, 2. 29, 21. Sir. 30, 8. Apostlg. 19, 9.

6) Sprüch. 12, 15: Der Weg des Thoren ist der rechte in seinen Augen, — wer aber weise ist, hört auf Rath. Spr. 26, 12: Hast du einen Menschen gesehen, der sich für weise hielt? An einem Thoren ist mehr Hoffnung als an ihm. Spr. 30, 12. 13: Es gibt ein Geschlecht, das sich rein dünket und doch nicht gewaschen ist von seinem Unflath: ein Geschlecht, das hohe Augen hat und seine Augenlieder hoch trägt. Jes. 5, 21: Wehe euch, die ihr weise seid in euern Augen, und klug vor euch selbst. Röm. 1, 22. Sie hielten sich für weise, waren aber Thoren; vgl. Spr. 3, 7. Sir. 23, 5. Röm. 12, 16. Phil. 2, 3.

nutz, der, im Widerspruche mit der Liebe, welche nie das Ihrige, sondern stets das des Andern sucht [1]), und im Menschen den Menschen selbst, nicht das, was ihm gehört, in Betrachtung zieht [2]), nie auf das des Andern, sondern überall auf das Seinige sieht, die Hand nicht ausstreckt, um zu geben, sondern um zu empfangen [3]), die Seligkeit des Gebens nicht kennt, sondern nur eine Seligkeit des Empfangens [4]), und auch dann, wann er gibt, nur eine reichere Vergeltung erwartet [5]): aber auch er muß erfahren, daß in seinem Wesen Lüge, Betrug und Täuschung wohnt [6]). Wie aber Eigenliebe, Eigensinn, Eigendünkel und Eigennutz Formen sind, in welchen die Selbstsucht zu ihrem Ausdrucke kommt, so ist es die Selbstsucht hinwiederum, welche sich in den genannten Formen, so wie in vielen andern, zu weitern und stets größern Lastern hinaufsteigert, wie z. B. im Eigennutz, zum Aufruhr [7]), zum Verrath [8]), zum Mord [9]) rc. Ueberhaupt aber erfüllt sich die Selbstsucht mit jeder bösen Begierde, spinnt sie durch fortgesetzte Imagination in's Maaßlose, eilt von einem sinnlichen Bilde, von einem leidenschaftlichen Verlangen zum andern [10]), wird durch die eigenen vielfachen Begehrungen nach allen Seiten und Richtungen gezogen, und geräth überall, wo sie

---

1) 1 Kor. 10, 24. 13, 5. 2 Kor. 12, 14. Phil. 2, 4.

2) Paulus schreibt an die Korinthier II. 12, 14: ich suche nicht das Eurige, sondern Euch.

3) Sir. 4, 36.

4) Apostlg. 20, 35.

5) Sir. 20, 14: Die Gabe des Thoren wird dir nichts nützen, denn seine Augen sehen auf vielfache Vergeltung. Er gibt wenig und rückt viel auf. Vgl. 1 Kön. 20, 22.

6) Hagg. 1, 9: Ihr blickt nach Ueberfluß, und siehe, es wird Mangel, ihr bringt in's Haus, und ich blase es hinweg. Spr. 11, 24: Einige theilen das Ihrige aus und werden reicher, Andere rauben, was ihnen nicht ist, und sind doch immer arm. Vgl. Spr. 15, 27. 23, 4. 5. Ezech. 22, 12.

7) Apostlg. 19, 23—40.

8) Matth. 26, 14—16.

9) Spr. 1, 10—19. Ezech. 22, 12. 13.

10) *Maxim. Conf.* de charitate, c. 4. n. 68. Wir können die Stelle nur lateinisch mittheilen: Quemadmodum famelici animus panem imaginatur, et sitientis aquam: sic hominis crapulosi et ventri servientis ciborum varias cupedias et lautitias, et voluptatum amantis mulierum formas, et vanae gloriae cupidi honores qui sibi habeantur ab hominibus, et avari lucrum, et injuriarum memoris vindictam ejus, a quo laesus est, et invidi adflictionem ejus, cui invidet. Atque ita de aliis adfectibus similiter judicandum est. Dum enim animus ab adfectibus perturbatur, statim arripit cogitationes malis adfectibus plenas, et vigilante et dormiente corpore.

das unendliche Wohlgefallen, das sie an sich selber hat, durch Andere nicht theilen sieht, wo man sich nicht um das selbstige Ich dreht, wie dieses um sich selber, wo sich Hemmungen zeigen, das Verlangte zu erreichen, in grimme Erregtheit und Haß. Der stolze Uebermuth aber, mit welchem sich die falsche Selbstheit über alles Göttliche und Irdische, sich selbst vergötternd, und dadurch das Geheimniß der Bosheit, den Menschen des Verderbens an sich offenbarend [1]), gestellt hat, rächt sich dadurch, daß der selbstsüchtige Geist bald selber die Höhe, auf welche ihn der Schöpfer gestellt hat, verläßt, um sich in die tiefste Erniedrigung zu begeben.

Die Sünde als Verfehlung dessen, was sie selber verheißt. Der innere Widerspruch der Sünde.

§ 154.

Das in der Sünde wirkende göttliche Gericht bringt es mit sich, daß jedes Ziel, welches die Sünde selbstsüchtig erreichen will, verfehlt wird.

1) Im Begriffe der Sünde liegt schon dem Wortlaute nach (ἁμαρτια) das Eigene, daß das Abfallen zugleich ein Verfehlen (ἁμαρτανειν) ist. Sündigen ist ein Verfehlen des Zieles, ein Verfehlen des Weges, welcher zum Ziele führt [2]). Dieses Verfehlen findet aber in zweifacher Art Statt. Denn nicht nur wird durch die Sünde das rechte, allein wahre Ziel verfehlt, sondern sie verfehlt überdieß auch noch dasjenige Ziel, das sie erreichen will, und welches das unrechte, unwahre ist. So ist die Sünde schlechthin Verfehlung. Sie verfehlt jedes Ziel, und darum selbst das schlechte, das sie erreichen wollte. Das liegt in der Lüge, in der Täuschung und im Betrug der Sünde. Das Erreichte ist das Gegentheil von dem, was erstrebt wurde.

2) Dieses Verfehlen ist nichts Zufälliges, sondern besteht durch ein göttliches Ordnen, welches zugleich göttliches Urtheil und Gericht ist, durch welches Gott den Zusammenhang setzt zwischen Sünde, Schuld und Strafe [3]). Aus diesem Zusammenhang heraus

---

1) 2 Thessalon. 2, 3. 4.

2) *Dionys. Ar.* de div. nom. c. 4. n. 32: „Das Böse ist außerhalb des Weges, außer dem Ziel, außer der Natur, außer dem Princip ... Das Böse ist Verfehlung, Zielloses."

3) *August.* confess. X. 4: *Bona mea* instituta tua sunt et dona tua: *mala mea* delicta mea sunt et judicia tua. *Prosper* de vita contemplativa l. II.

ist es zu erklären, daß die Sünde ihr Ziel verfehlt, und da sie es stets verfehlt, so ist es wenigstens sehr schwer, wenn nicht selbst unmöglich, die Sünde, wie sie freie That des creatürlichen Geistes ist, von der Sünde zu trennen, wie sie dem göttlichen Gerichte anheim gefallen ist. Denn dieses ist sie nicht bloß am Ende der That, wo es sich um ihre Folge handelt, sondern dieß sie ist auch schon am Anfange der That, indem schon mit der anfangenden sündigen That auch das Verfehlen anfängt, das sich im weitern Processe der Sünde nur fortsetzt und am Ende desselben in bestimmten Folgen sich zeigt, von welchen wir nur sagen können, daß sich in ihnen die Entwicklung vollständig nach ihren Resultaten abgeschlossen habe. Zu den Resultaten dieser unter das Gericht gestellten Entwicklung gehört es nun, daß die Sünde ihre Strafe unter Anderm auch dadurch erhält, daß sie nicht nur das wahre, in der göttlichen Idee gesetzte Ziel verfehlt, sondern selbst auch jene falsche Absicht nicht erreicht, die sie erreichen will, oder die sie dem sündigenden Ich in irgend einem Idole vorspiegelt. Vielmehr ist das, was das in die sündige That verschlungene, und die That selbst strafende Gericht erreichen läßt, das gerade Gegentheil von dem, was das sündigende Ich zu erreichen hofft. Statt des erwarteten Glückes erntet das Ich Unglück, Statt des Heils Unheil, Statt Förderung des Daseins Verletzung, Störung und Trübung desselben, Statt Wohlsein Wehe, Statt Frieden Unfriede, Statt Selbstgenuß Selbstvernichtung, Statt Leben Tod. Unmittelbar hiedurch schon offenbart die Sünde, daß sie von einem gewaltigen Widerspruche innerlich durchdrungen sei. Dieser Widerspruch gehört mit und ist eine wesentliche Seite der dunkeln, finstern, irrationellen, idee- und begriffswidrigen Natur der Sünde, wie wir die letztere oben schon erkannt haben. Wie die Sünde aus diesem Widerspruche geboren ist, so hält sie denselben auch in ihrer Entwickelung fest, genießt ihn aber auch in den Resultaten. Es ist Widerspruch mit sich selbst, daß die Sünde selber zerstört, was sie verheißt. Es ist ferner Widerspruch, wenn der Sünder seinem eigenen Wesen eine andere Bestimmung als diejenige zu geben trachtet, welche durch die göttliche Urbestimmung in der Idee und im Gesetz des eigenen Wesens angelegt ist, — eine solche andere Selbstbestimmung kann nur eine falsche, ver-

---

c. 9: Et hoc fit e justo Dei judicio, ut qui cupiditati resistere noluimus ingressurae, jam resistere nequeamus ingressae. O plangendum miserabiliter mentis expugnatae servitium!

fehlte sein. Es ist Widerspruch, eine That des lebendigen Lebens zu setzen, welche von der Idee und dem Gesetze des geistigen Lebens gänzlich abweicht: eine solche That kann stets nur die ideen- und gesetzwidrige That, und damit die wahre Unthat, die Verneinung, ja selbst nur die Lüge aller geistigen That und Handlung sein, — eine Handlung, die sich zur wahren Handlung verhält wie das Idol zur Idee, die Gesetzlosigkeit zum Gesetze, die Wahrheit zur Lüge, das Licht zur Finsterniß. Kann sich dieser Widerspruch noch steigern, so besteht dieser gesteigerte Widerspruch darin, die That von der Unthat, das Heil vom Unheil, die Seligkeit von der Unseligkeit, den Selbstgenuß von der Selbstzerstörung, das Gesunde vom Kranken, den Frieden vom Unfrieden, Vernunft von der Unvernunft, das Ziel vom Ziellosen und das Leben vom Tode zu fordern [1]. Gleichsam aber um diesem innern Widerspruche die Krone aufzusetzen, sucht das Ich seine **Freiheit** in der **Knechtschaft**, seine **Autonomie** in der **Heteronomie**, und zwar in jener, wonach **für es das gesetzgebende Princip die Sünde** ist.

Die Knechtschaft, in welche die Sünde führt.

§ 155.

Das in und mit der Sünde gegebene Verfehlen erweist sich für die Selbstsucht darin und dadurch, daß das selbstsüchtige und übermüthige Ich, welches zur unbedingten Herrschaft über Alles gelangen will, selbst in die unwürdigste Knechtschaft geräth, und zwar in die Herrschaft der Sünde, welche Freiheit vorlügt, aber in Knechtschaft führt [2].

---

1) Sprüch. 8, 35. 36 sagt die **Weisheit**, in der wir die ewige göttliche Idee gefunden haben, von sich: Wer mich findet, findet Leben. Wer aber mich verfehlt, verletzt sein Leben; Alle, die mich hassen, lieben den Tod. Spr. 12, 26. 28: Der Gottlosen Weg (d. i. der Abweg, der verfehlte Weg) wird sie betrügen. Auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Leben, aber der Abweg führt zum Tode.

2) *Chrysolog.* Serm. 114: Peccatum te ante mentiebatur liberum, quem tenebat miserande captivum. Das Unwürdige der Sklaverei der Sünde heben hervor *Chrysost.* hom. 52 in Joannem: *της ἁμαρτιας χαλεπωτατη δουλεια.* *Clem. Alex.* Strom. II. c. 23. p. 506: *το ὑποπεσειν οὐν και παραχωρησαι τοις παθεσιν ἐσχατη δουλεια, ὥσπερ ἀμελει το κρατειν τουτων ἐλευθερια μονη.* *Theodoret.* ad I Corinth. VII. 22: *τις πικραν οὑτω δουλευει δουλειαν, ὡς ὁ τῃ δουλειᾳ των παθων ὑποκειμενος;* *Nilus* in capp. paraeneticis, c. 20: *κακιστον ἐστι, πασι δουλευειν αἰσχροις.* *Boëthius* in lib. V. Consol. phil. c. 2: Extrema est servitus, cum animae humanae vitiis deditae, rationis propriae possessione ceciderint.

1) Die Knechtschaft der Sünde, d. i. die Knechtschaft, in welche die Sünde führt, ist, wie wir gesehen, vor Allem Strafe für die Herrschaft, welche die Selbstsucht üben und welcher sie Alles unterwerfen will: die Lüge, die Täuschung und der Betrug der Sünde, sie haben die Herrschaft in Knechtschaft umgewandelt, oder vielmehr, sie haben die frühere vermeintliche Herrschaft in ihrer innern Unwahrheit und Nichtigkeit aufgezeigt, und die stolze Freiheit selbst als niedere Sklaverei erwiesen: „Freiheit versprechen sie ihnen, da sie doch selbst Sklaven der Verdorbenheit sind: denn von wem man beherrscht wird, deß Sklave ist man [1]." Die Sünde macht das Ich, das sich ihr hingibt und von ihr bestimmen läßt, zu ihrem Knechte. Wer Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde: Der Sünder als solcher ist hiemit Knecht d. h. Knecht der Sünde, *δουλος της ἁμαρτιας* [2]). Das ist das herrschende Princip, welches das bestimmende Princip ist: eben so ist das bestimmende Princip das wirksame; was sich bestimmen läßt, sinkt zur Bedeutung des Dienenden oder Bediensteten, des Knechtischen, Unfreien, Werkzeuglichen und Passiven herunter. Der Geist tritt gleichsam die Kraft seiner Selbstheit an die Sünde ab, und läßt diese das Wirkende, das Handelnde sein: „Wisset ihr nicht, daß, in wessen Dienst ihr euch begebet, ihr dessen Sklaven seid, dem ihr gehorchet? Sei es der Sünde zum Tode, oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit [3])." „Ich selbst bin es also doch eigentlich nicht, der so wirket, sondern die mir inwohnende Sünde . . denn nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern ich thue das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das, was ich nicht will, dennoch thue, so bin nicht ich, sondern die mir inwohnende Sünde ist da wirksam [4])." Wir sagen gleichsam.

---

1) 2 Petr. 2, 19.

2) Joh. 8, 34. Röm. 6, 16. 17. 19. 20. 22. 7, 23.

3) Röm. 6, 16.

4) Röm. 7, 17. 19. 20. Die Vorstellung von der Sünde als Knechtschaft, und vom Sünder als Sklaven der Sünde kehrt oft wieder, wie Röm. 6, 17. 20. 22; eben so der negativ ausgedrückte Imperativ, der Sünde Knecht nicht zu sein, wie Röm. 6, 12—14: „die Sünde herrsche nicht mehr in eurem entstorbenen Leibe, so daß ihr den Gelüsten desselben Folge leistet; auch gebet eure Glieder nicht der Sünde hin zu Werkzeugen des Bösen . . . denn die Sünde darf euch nicht mehr beherrschen." Eben so ist die Rede vom „Dienst der Sünde" Röm. 6, 18., von den Gliedern als „Sklavenwerkzeugen der Ausschweifungen von Laster zu Laster" Röm. 6, 19., von einem Ueberwundenwerden durch die Sünde Röm. 12, 21: Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde du das Böse durch das Gute. Thomas v. Aquin bemerkt zu Röm. 7, 17.:

Denn nicht im eigentlichen Sinne ist es zu nehmen, wenn es heißt, nicht der freie Geist sei das Agens, der Wirkende und Handelnde beim Sündigen, sondern die Sünde selbst. Die Sünde wirkt sich nicht selbst, sondern es ist immer und überall der freie Geist, das selbstmächtige Ich, das sie wirkt. Aber der freie Geist kann sich durch die Sünde so ergreifen, durchwohnen oder beherrschen lassen, daß das Bestimmende bei der Handlung die Sünde, ihr Wille, ihr Interesse wird. Die Sünde ist so wenig eine Substanz neben der Substanz des Geistes, als wenig sie die Substanz des gefallenen Geistes wird; aber wie der freie Geist die Sünde zu seinem Eigenthum macht, so macht die Sünde hinwiederum den Geist zu ihrem Eigenthum [1]; er, der von ihr bestimmt wird, ist ihr Höriger: sie wird für ihn gleichsam zu einem gebietenden Ich. Dieses Ich lauscht gleichsam auf Gelegenheit, Herrschaft über den Geist zu gewinnen, obschon dieser stets den Beruf und die Macht hat, über die Sünde zu herrschen [2]. Der der Sünde unterworfene Geist ist aber nicht nur Knecht der Sünde, sondern auch Knecht des Sündengesetzes.

Actio enim maxime attribuitur principali agenti, quod secundum proprietatem suam movet, non autem agenti, quod movet vel agit secundum proprietatem alterius, a quo movetur. Manifestum est autem, quod ratio hominis secundum illud, quod est proprium sibi, non inclinatur ad malum, sed secundum quod movetur a concupiscentia. Et ideo operatio mali, quam ratio facit, prout est a concupiscentia victa, non attribuitur principaliter rationi quae hic per hominem intelligitur, sed potius ipsi concupiscentiae vel habitui, ex quo inclinatur ad malum. Eben so der Cardinal Toletus: Est ergo sensus: Nunc autem, i. e. quando facio quod nolo malum, non sum ego, qui operor illud nam nollem facere: sed peccatum in me habitans, cui venditus sum tanquam domino, operatur illud malum, i. e. peccatum; et malum, quod nolens homo facit, non ex natura ipsa procedit, quae bona est, sed ex peccato, quo tenetur homo. Hoc enim facit, ut homo in nova peccata prolabatur etiam nolens... Sensus ergo est: non homo a Deo creatus, sed vetus homo peccato infectus, est, qui est causa peccati, quod nolens et invitus facio, donec deposito veteri, novum induam. Non ergo Paulus significat, hominem non facere malum, sed docet impotentiam illam faciendi bonum et cavendi a malo, procedere non ex natura ipsa, quam a Deo accepit, nec ex ratione, sed ex peccato et carne vitiata peccato, quo detinetur.

1) *Sedulius* in cap. II epist. ad Titum: Servitus enim quaedam est et extrema conditio, vino sensus hominis occupari, et non suum esse, sed vini.

2) 1 Mos. 4, 7: Vor der Thüre lagert die Sünde, und nach dir ist ihr Verlangen, doch du sollst über sie herrschen. 1 Kor. 10, 13: Lasset euch von keiner Versuchung ergreifen.

Das Gesetz der Sünde. Herrschaft dieses Gesetzes über den Geist.

§ 156.

Die Sünde strebt die Herrschaft, die sie über den Geist gewinnt, zu etwas Gesetzlichem zu machen und als Gesetzliches zu organisiren.

Mit der Lehre von der Herrschaft der Sünde über den freien Geist verbindet die positive Offenbarung noch die andere von der Herrschaft des Sündengesetzes über denselben Geist. Wie nämlich der letztere unter die Herrschaft der Sünde kommt, so kommt er auch unter die Herrschaft des Sündengesetzes [1]. Dadurch, daß der freie Geist durch sein sündiges Handeln nicht nur Knecht der Sünde, sondern auch noch Knecht des Sündengesetzes wird, erweitert sich und wächst die Knechtschaft selber. Warum aber und wie nimmt die Herrschaft der Sünde zu? Der Grund des Wachsens und die Weise des Zunehmens der Herrschaft ist mehrfach zu bestimmen. Hauptmoment hiebei ist schon dieses, daß überhaupt die Sünde mit der über den freien Geist gewonnenen Herrschaft unter die Kategorie des Gesetzes sich stellt, und damit die Natur des Gesetzlichen annimmt, oder wenigstens anzunehmen strebt. An sich ist, wie wir früher gesehen, die Sünde die Negation des Gesetzes und der thatsächliche Widerspruch gegen dasselbe. Obschon aber ihrem Wesen nach das Widergesetzliche selbst, will sie sich dennoch das Ansehen geben, als habe sie nicht nur gesetzliche Existenz, sondern auch gesetzliche Entwicklung und gesetzlichen Fortgang. Die Sünde lügt sich ein Gesetz, wie sie sich eine Idee lügt, welche wir als Idol kennen gelernt haben. Und wie auf dem positiven Gebiete die göttliche Idee zum göttlichen Gesetze wird; so strebt auch die Sünde das Idol der Lüge in ein Gesetz umzuwandeln, um nach dem letztern das gesammte geistige Leben sammt seinen Einflüssen auf

---

1) Röm. 7, 23: Aber ich bemerke in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetze meines Geistes entgegen ist und mich zum Sklaven des Sündengesetzes macht, das in meinen Gliedern herrscht. Röm. 7, 25.: Ich bin dem Fleische nach dem Gesetze der Sünde unterworfen. Röm. 8, 2.: Denn das Gesetz des belebenden Geistes durch Christum Jesum hat mich von dem todtbringenden Gesetze der Sünde befreit. Vgl. Theodoret und Theophylakt zu Röm. 7, 23. 25. *Cyrill. Alex.* in Thesauro, assert. 34. *Idem* in Epist. 1 ad *Succensum* episcopum. *Chrysolog.* serm. 114: Qui ergo sub lege sunt peccati, deprimuntur et incurvantur imperio, nec potuerunt miseri de peccati turpissima servitute liberari.

das physische nach allen Seiten und Richtungen zu organisiren, und dem so organisirten Leben den Schein des Natürlichen und Wahren zu verleihen. Wenn das Laster die Tugend nachahmt [1]; so ahmt es auch den gesetzlichen Weg nach, den die letztere geht. Wie aber die Sünde an sich dennoch die Verkehrung des Gesetzes ist; so bringt sie auch eine Verkehrung in die Folgen, welche, den Folgen des guten Handelns gegenüber, die Resultate des sündigen Handelns sind. Aber auch bei aller Verschiedenheit der Folgen dort und hier bleibt dennoch eine gewisse, festausgeprägte Analogie in und für die beiderseitige gesetzliche Abfolge, die wir für jetzt nur anzudeuten, nicht auszuführen brauchen. Die Offenbarung weist auf mehrere Gesetze hin, die sich aber einer doppelten Kategorie unterordnen, welche doppelte Kategorie selbst wieder eine zweifache Reihe von Folgen aus sich entwickelt. Wir unterscheiden nach dieser zweifachen Kategorie ein wahres und ein falsches Gesetz, wovon das letztere die Negation des erstern ist. Das wahre Gesetz ist das göttliche Gesetz, *νομος του θεου* [2]. Das Gesetz Gottes ist der allumfassende Wille Gottes, oder: Gesetz Gottes ist, was Gott will und befiehlt [3]. Dieses objective göttliche Gesetz ist, wie der Wille Gottes, gut, heilig und gerecht [4], sei es das positive oder das natürliche, d. h. das Gesetz der außerordentlichen oder der natürlichen Offenbarung. Als das natürliche, mit dem innern Menschen oder dem Gewissen identische Gesetz [5], ist es das Gesetz des Geistes, *νομος του νοος*, lex mentis [6], d. h. das dem Geiste eingepflanzte sittliche Gesetz, Kraft dessen er das Gute und Gottgefällige von Natur verlangt und nach ihm strebt [7]. Das Gesetz des Geistes wird auch das

---

1) *Cyrill. Hieros.* cateches. IV. n. 1: „Das Laster ahmt die Tugend nach."

2) Röm. 7, 22. 25. Röm. 8, 7.

3) *Jo. Damascen.* contra Manich. *ὁ νομος του θεου θελημα αὐτου ἐστιν· οὐδεις γαρ ἐντελλεται, ὁ οὐ θελει.*

4) Röm. 7, 12. 16.

5) Röm. 2, 15. 7, 22. 2 Kor. 3, 3.

6) Röm. 7, 23.

7) Theophylakt nennt es in epist. ad Roman. VII. 23. 25 *νομος φυσικος* und in cap. VI. Lucae: *νομος ἐμφυτος ἐν ταις καρδιαις ἡμων ἐγγεγραμμενος.* Oekumenius handelt darüber mehrmals. Er sagt in cap. VII. ad Rom. *νομος νοος, ἐστιν ὁ ἐμφυτος.* Er erklärt sich l. c. näher darüber also: *νομος του νοος ἐστιν ὁ τῃ φυσει ἡμων ἐγκατασπαρεις παρα του δημιουργου, ἐπι τα τῳ θεῳ φιλα παροτρυνων.* *Idem* in I. Joann. c. 2: *φαμεν ὡς και τουτοις* (die Heiden) *γεγραπται ὁ προς τους πλησιον νομος ὁ περι ἀγαπης. Που, και πως; Ἐν τῳ της καρδιας πυξιῳ φυσικαις ἐννοιαις ἐγγεγραμμενος.* Auch Chrysostomus kommt

geistige (geistliche) Gesetz, *νομος πνευματικος* [1]) genannt, einmal im objectiven Sinne, weil es das aus der göttlichen Idee des Geistes hervorgegangene, und die Natur und Bestimmung des Geistes ausdrückende und diese (objectiv) vollziehende Gesetz ist, — sodann aber im subjectiven Sinne, weil der in der Wahrheit stehende Geist dieses objective Gesetz subjectiv, d. i. mit Freiheit vollzieht, zu seinem Eigenthume macht, mit ihm Eins wird und dadurch zu seiner Selbstvollendung kommt [2]). Das objective göttliche Gesetz, vom Willen des freien Geistes aufgenommen und vollzogen, wird zum Gesetz des Lebens: es führt den Geist zum Leben [3]). Das Gesetz des Lebens aber ist das Gesetz der Freiheit, *νομος ἐλευθεριας* [4]). Die Freiheit aber, die hier gemeint ist, ist die ideale, die Freiheit der Kinder Gottes, die Eins mit

auf dieses angeborne sittliche Gesetz mehrmals zu sprechen, welches er sofort mit dem geschriebenen, dem positiven vergleicht; so **homil. XII. ad populum Antiochen.** „Als Gott im Anfang den Menschen schuf, legte er in ihn ein natürliches Gesetz. Welches ist dieses natürliche Gesetz? Er prägte es als Gewissen uns ein, indem er wollte, daß in uns eine aus Selbstbelehrung fließende Erkenntniß des Guten und des dem Guten Entgegengesetzten sei." *Idem* **hom. XII**: „Es ist in uns ein natürliches Gesetz des Guten und des diesem Widersprechenden gelegt." *Idem* **in orat. ad Scandaliz.** „Deßwegen hat er auch wegen uns ein von ihm geschriebenes Gesetz gegeben, Propheten gesendet und Wunder gewirkt. Aber vor dem Allem hat er, als er den Menschen schuf, diesem ein Gesetz gegeben, das ihm als ein natürlicher Lehrer einwohnen sollte." In der Homilie auf den Protomartyr Stephanus sagt er von Job: „Da er das natürlich einwohnende Gesetz hatte, bedurfte er des geschriebenen nicht." Theodoret spricht **in Psalm. XIX** von „einem Gesetze, welches ohne Buchstaben schon durch die Schöpfung und von Natur dem Menschen gegeben sei." Gregor v. Nazianz nennt **orat. XVI.** „Das Naturgesetz den nichtgeschriebenen Richter der Handlungen." Origenes in: **Philocalia**: „Unter dem Gesetz wird jenes verstanden, das nach dem Gemeinsinn der Seele eingepflanzt, und in das Herz eingeschrieben ist, welches da befiehlt, was geschehen, und untersagt, was nicht geschehen soll, was schon in den Worten ausgedrückt ist: da die Heiden, die kein Gesetz haben, das von Natur vollbringen, was des Gesetzes ist." Röm. 2, 14.

1) Röm. 7, 14.

2) Röm. 7, 22: Denn nach dem innern Menschen pflichte ich dem göttlichen Gesetze bei. 7, 25: Dem Geiste nach diene ich dem göttlichen Gesetze.

3) Röm. 8, 2: Das Gesetz des belebenden Geistes durch Jesum Christum hat mich von dem Tod bringenden Gesetze der Sünde befreit. Vgl. 8, 9—11. 13—17.

4) Jak. 1, 25: Wer das vollkommene Gesetz der Freiheit durchschaut und dabei beharrt, und kein vergeßlicher Hörer, sondern Vollbringer des Werkes ist, der wird durch sein Werk selig werden. Jak. 2, 12: Redet und handelt als solche, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. Vgl. Joh. 8, 31. 32. 34. 36. 1 Kor. 7, 22. 23. 2 Kor. 3, 17. (Wo Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.) Gal. 4, 31. 5, 13. (Ihr seid zur Freiheit berufen). Röm. 6, 28. 20.

der Nothwendigkeit ist[1]). — Analog mit dem Wege dieser Entwicklung ist der, welchen die Sünde geht. An die Stelle des wahren, d. i. des göttlichen Gesetzes, tritt das falsche Gesetz, das Gesetz der Sünde, *νομος της ἁμαρτιας*[2]), welches in Allem das will, was Gott nicht will, und das nicht will, was das göttliche Gesetz will. Eben so liegt auch in den Entwickelungen des Gesetzes der Sünde, so wie in den Resultaten dieser Entwickelung, etwas dem göttlichen Gesetze und seinen Entwickelungen Analoges. An die Stelle des Gesetzes des Lebens nämlich tritt das Gesetz des Todes, *νομος του θανατου*[3]). Wo endlich das göttliche Gesetz die sittliche Freiheit zur Vollbringung des Guten will, da will das Gesetz der Sünde die falsche Freiheit, welche den Geist knechtet und unter das Fleisch erniedrigt[4]). Dadurch ist der weitern und ausführlicheren Betrachtung der Weg von selbst angewiesen.

Das Gesetz der Sünde, sofern es in die Sünde und in das sündige Leben den Charakter der Stetigkeit und Nothwendigkeit zu bringen strebt.

§ 157.

Das Gesetz der Sünde, welches die Knechtschaft des Geistes und damit zugleich das sündige Leben zu organisiren trachtet, bewirkt diese Organisation zunächst dadurch, daß es die Sünde als das Unvermeidliche erscheinen läßt, in dasselbe in systematischer Art Stetigkeit sowie Zusammenhang bringt, und das sittliche Handeln gleichsam in ein dumpfes physi-

---

1) Röm. 8, 14: Alle, die sich durch den Geist Gottes leiten lassen, sind Kinder Gottes. 1 Joh. 3, 9: Wer ein Kind Gottes ist, kann nicht sündigen, weil er ein Kind Gottes ist.

2) Röm. 7, 23. 25.

3) Röm. 8, 2: Gesetz der Sünde und des Todes; vgl. 7, 5. 6. 10. 11. 13. 8, 6. 13.

4) Gal. 5, 13: Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder! mißbrauchet aber die Freiheit nicht zum Anlaß für das Fleisch. Jakob. 4, 31: Also, Brüder! sind wir nicht Kinder der Sklavin, sondern der Freigebornen durch die Freiheit, mit der Christus uns befreit hat. Röm. 7, 23: Aber ich bemerke in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetze meines Geistes entgegen ist, und mich zum Sklaven des Sündengesetzes macht, das in meinen Gliedern herrscht. Röm. 7, 25: Ich bin dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Fleische nach aber dem Gesetze der Sünde unterworfen: vgl. Röm. 6, 13. 1 Petr. 2, 16.

sches Geschehen umwandelt, bei welchem die Freiheit einer engverketteten Nothwendigkeit erliegt.

1) Die Sünde begnügt sich damit, daß sie den freien Geist einfach in Knechtschaft gebracht, daß dieser sich an sie verkauft und zum Eigenthume ihr sich hingegeben hat [1]), noch nicht, sondern sie ist bemüht, die Knechtung des Geistes systematisch zu betreiben und in feste Organisation zu bringen. Diese Organisation vollzieht sie in folgender Art. Zuerst wird das Böse als das erklärt, was da nicht nur sein solle, sondern auch sein müsse, d. i. als das Unvermeidliche, dem nicht zu entrinnen sei. Es wird die Vorstellung geltend gemacht: Sündigen sei das allgemeine Loos des Menschen [2]). Damit ist die Sünde als das für den Menschen Nothwendige vorläufig deutlich genug bezeichnet [3]).

2) Bei der bloßen Versicherung, der sinnliche Genuß, und damit die Sünde selbst sei das Hauptsächlichste des Lebens und das an sich Nothwendige, bleibt es jedoch nicht, sondern die Vorstellung sucht sich auch theoretisch zu begründen. Diese theoretische Begründung stützt sich auf den Gedanken der Zufälligkeit aller Dinge [4]), auf die Negation der Unsterblichkeit des Geistes und des geistigen Wesens selbst, denn der Geist ist nichts an und für sich Bestehendes, sondern eine Bestimmtheit der Natur oder an der Natur [5]). Dieser Vorstellung, welche überdieß

1) 1 Kön. 21, 20. Weil du dich verkauft hast, das zu thun, was böse ist in den Augen des Ewigen; vgl. 21, 25. Röm. 7, 14: Ich bin fleischlich, verkauft an die Sünde.

2) Nachdem Weish. 2, 1—8 die gottlosen Freigeister ihre schändlichen Maximen und sittenwidrigen, auf lauter sinnlichen Genuß hinzielenden Vorsätze ausgesprochen, fügen sie 2, 9 hinzu: „Denn das ist unser Theil und das ist unser Loos"; ähnlich lautet es bei Kohel. 2, 10. 3, 12. 13. 3, 22. 5, 17. 9, 9.

3) *Ambros.* de Cain et Abel II. 9. n. 27: Nam qui peccatum suum ad quamdam referunt, ut gentiles asserunt, decreti aut operis sui necessitatem, divina arguere videntur quasi ipsorum vis causa peccati sit. Qui enim necessitate aliqua coactus occiderit, quasi invitus occidit. Ea vero, quae a nobis sunt, excusationem non habent; quae autem praeter nos sunt, excusabilia sunt. Sed quanto gravius peccato ipso ad Deum referre quod feceris, et reatus tui invidiam transfundere in auctorem non criminis, sed innocentiae.

4) Weish. 2, 2: Die Gottlosen sprechen: Durch Zufall sind wir geboren.

5) Weish. 2, 2. 3. 4. 5. 6.: Nachher werden wir sein, als wären wir nicht gewesen; denn Rauch ist der Lebenshauch in unserer Nase, und das Denken ist ein Funken im Schlage unseres Herzens. Wenn dieser erloschen ist, wird der Leib als Asche zerfallen, und der Geist wird sich wie leichte Luft zerstreuen. Auch unser

bald bis zur Verhöhnung des Gottesglaubens schreitet [1]), bald aber mit einem schwachen, dürftigen, rein äußerlichen Gottesbewußtsein sich verträgt, das nicht aus der positiven Offenbarung geflossen ist [2]), sich verbindet, schließt sich die andere an, welche Einen und Denselben Geist nur im Menschen wie im Thier erkennt, von der Materie Alles ausgehen und in sie zurückkehren [3]), und durch einen göttlichen Beschluß Alles ohne Unterschied bestimmt sein läßt. Als Resultat einer solchen Lebensansicht kehrt die oftmalige Aufforderung wieder: das irdische Leben zu genießen [4]). So ist alles Handeln ein nothwendiges Ge-

---

Name wird bald vergessen werden, und Keiner wird unserer Thaten sich errinnern. Ja unser Leben wird vorübergehen wie die Spur einer Wolke, wie Nebel zerstreut wird, von den Strahlen der Sonne getrieben und von ihrer Hitze niedergedrückt. Denn ein vorübergehender Schatten ist unser Leben, und es gibt keinen Aufschub unseres Endes, denn es ist bestimmt. Und Keiner kehrt wieder. Auf nun, laßt uns der gegenwärtigen Güter genießen, laßt uns die Welt genießen mit Eifer.

1) Die eben geschilderten Gottlosen wenden sich sofort gegen den „Gerechten", den sie eben so verspotten wie verfolgen 2, 10—20. Unter Anderm sagen sie vom Gerechten 2, 13: Er rühmt sich, Kenntniß von Gott zu haben, und nennt sich Kind des Herrn. 2, 16—19: Er preiset das Ende des Frommen und prahlt mit Gott als seinem Vater. Laßt uns sehen, ob seine Reden wahr sind, laßt uns den Ausgang seines Schicksals prüfen. Denn wenn der Fromme Gottes Sohn ist, wird er ihm helfen, und wird ihn retten aus der Widersacher Hand. Mit Hohn und Qual laßt uns ihn peinigen.

2) Offenbar enthält der Koheleth neben jener Reihe von Wahrheiten, die aus dem positiven religiösen Bewußtsein geflossen sind, noch eine andere Reihe von Vorstellungen, die ohne allen Zweifel das mit Skepticismus durchflochtene heidnische Bewußtsein im Unterschiede vom und im Widerspruche mit dem Offenbarungsbewußtsein, welches dieses kanonische Buch enthält, zu repräsentiren den Zweck haben. Wird dieß verkannt, so ist sich nicht zu verwundern, wenn man, wie jüdische und christliche Gelehrte gethan, den Koheleth anstößig findet: vgl. *Hieronym.* Commentar. in Eccles. XII. 13. Eichhorn: Einleitung V. 287. Herbst: Einleitung II Thl. 2. Abtheil. 244. 245.

3) Kohel. 3, 19—20: „Denn das Geschick der Menschensöhne und das Geschick des Thieres, es ist einerlei Geschick. Wie dieses stirbt, so sterben jene; Ein Geist ist in Allen, und kein Vorzug des Menschen vor dem Thiere, denn Alles ist eitel. Alles wandert an Einen Ort. Alles entstand aus Erde, und Alles kehrt zur Erde zurück." — Solche materialistische Sätze können doch wohl mit der alttestamentlichen Offenbarung nicht harmoniren. Sie stehen aber auch im Widerspruche mit jenen, welche die andere Gedankenreihe des Koheleth enthält.

4) Kohel. 9, 1—3: Alles dieses habe ich mir zu Herzen genommen, um Alles dieses klar zu machen, daß die Gerechten und die Weisen und ihre Werke in Gottes Hand sind: so auch Liebe wie Haß erkennt der Mensch nicht. Alles ist ihnen vorgezeichnet. Alles, wie Allen es werden soll. Ein Geschick trifft den Gerechten wie den Frevler, den Guten und Reinen wie den Unreinen, den, der opfert, wie den, der

schehen, bald aus dunkelm Natur-, bald aus mißverstandenem Gottesdrang [1]).

3) Von der falschen Nothwendigkeits-Theorie hinweg, der wir später ohnehin wieder begegnen werden, wenden wir uns zu jener Nothwendigkeit, in welche hierin das Gesetz der Sünde schon von selbst den freien Geist zu führen strebt. Obschon die vom Schöpfer verliehene Freiheit des Geistes nimmermehr eine Nothwendigkeit neben sich duldet und stets größer und mächtiger ist als Alles, was sie aufhalten oder gar aufheben will; so sucht doch das Gesetz der stets lauernden Sünde [2]) durch stete Approximationen zu ihrem Ziele, d. h. zu jenem Punkte endlich zu gelangen, auf welchem nicht nur das Böse als das Nothwendige erscheint und gleichsam als die wahre, gesetzliche Natur, sich offenbart, — als ob die wesentliche Bestimmung des Geistes die Bestimmung zur Sünde sei —, sondern auf welchem es dem Geiste auch nicht mehr möglich sein soll, etwas Anderes als Sünde zu vollbringen. Der Weg, den das Gesetz der Sünde bei diesen Approximationen einschlägt, ist folgender. Gleichsam als wenn das Gute und Böse einander gegenüber auf einer Wage abgewogen werde und Herrschaft oder Knechtschaft mechanisch durch den Druck zu bestimmen sei, macht sich die Sünde gleichsam schwer, um durch ihr Gewicht das Gewicht der Freiheit und des sittlich Guten nicht nur zu bewältigen und zu beherrschen, sondern auch zu einem

---

nicht opfert, den Guten wie den Sünder, den Schwörenden, wie den, der einen Schwur scheut. Das ist das Aergste von Allem, was unter der Sonne geschieht, daß Ein Geschick Alle trifft.

1) Kohel. 1, 13: Und ich richtete meinen Sinn darauf, zu erforschen und nachzuspüren durch die Weisheit Allem, was geschieht unter dem Himmel; — ein leidiger Drang ist das, den Gott den Menschenkindern gegeben, sich damit zu quälen. 2, 26: Dem Sünder hat er (Gott) gegeben den Drang zum Sammeln und Einscharren. 3, 1. 2. 8. 9. 10: Alles hat seine bestimmte Zeit, und ihre Zeit hat jegliche Angelegenheit unter dem Himmel. Eine Zeit hat Gebären, und eine Zeit hat Sterben; eine Zeit hat Pflanzen und eine Zeit hat Ausreißen des Gepflanzten u. s. f. Eine Zeit hat Lieben und eine Zeit Hassen; eine Zeit ist des Kriegs und eine Zeit des Friedens. Welchen Gewinn hat nun der Geschäftige von dem, worin er sich mühet? Ich sah den Drang, den Gott den Menschenkindern gegeben, sich damit zu quälen. 3, 12. 13: Ich habe erkannt, daß es unter ihnen kein Gut gibt, als sich zu freuen, und Gutes zu erlangen während seines Lebens. Und auch, daß Essen und Trinken, und Gutes genießen von seiner Mühe, bei allen Menschen eine Gabe Gottes sei. — Ueber die Aufforderung zum irdischen Lebensgenusse vgl. 2, 1—10. 5, 17. 9, 7—9.

2) Sir. 27, 11: Der Löwe lauert immer auf den Raub: so die Sünde auf die, welche Böses thun.

Kleinsten zu machen, und zuletzt gänzlich aufzuheben [1]). In dem Grade, in welchem das Gewicht der Sünde am Geiste zieht, wird dieser träge und verliert sich aus ihm die Begeisterung für das Gute, so wie der freudige Muth zu seiner Vollbringung [2]). Wo die Widerstandskraft der sie beherrschenden Macht erliegt, da folgt Sünde auf Sünde, oder da häuft man Sünde auf Sünde, der Geist sündigt für und für und macht die Sünde stetig [3]); hiedurch wiederholt sich der Proceß von Vorne, aber nur um so unheilvoller und zerstörender für die Freiheit. Der Stärke und Macht der Sünde gegenüber erscheint die Schwäche und Ohnmacht des für das Gute sich entscheidenden freien Geistes nur um so klarer und auffallender: die Freiheit hat sich thatsächlich, und damit von selber an die Knechtschaft aufgegeben und der Nothwendigkeit das Feld eingeräumt [4]). Diese Nothwendigkeit erreicht einen höhern Grad, wenn ein Abfall durch die Sünde geschehen ist und die himmlischen Zuflüsse der göttlichen Gnade zurückgewiesen worden sind [5]). Die Zurückweisung der

---

1) Ps. 38, 5: Meine Sünden übersteigen mein Haupt, wie schwere Lasten werden sie mir zu schwer. Ezech. 33, 10: Und du, Menschensohn, sprich zu dem Hause Israel: Mit Recht sprechet ihr also: Ja unsere Missethaten und Sünden lasten auf uns, und durch sie schwinden wir hin, und wie mögen wir leben? Amos 5, 12: Denn ich weiß, zahlreich sind eure Verbrechen, und stark (mächtig) eure Sünden.

2) Hebr. 12, 1: Lasset uns ablegen jede Last, nämlich die Sünde, die uns umstellt, und mit Muth die uns angewiesene Kampfbahn durchlaufen. (Nur wenn die Sündenlast abgelegt ist, stellt der Muth zu Kampf und Sieg sich wieder ein.)

3) Sir. 5, 5.

4) Diese aus der Schwäche geborne Nothwendigkeit und Knechtschaft schildert Petrus Chrysologus serm. 42 p. 67 also: Fragilitas est, quae nobis ejusmodi necessitates imponit: et ubi necessitas, non voluntas: ubi extat de conditione captivitatis, judicium de potestate non constat. Fragilitas est, per quam vadit homo, non quo invitat voluntas, sed quo necessitas ducit: audi Apostolum (Rom. 7) dicentem: *Non quod volo ago.* Fragilitas dum parat homini necessaria, facit illum ad non — necessaria pervenire, dum parat cibum, perducit ad crapulam: ebrietatem suadet, dum potum ministrat: offert somnum, ut inertiam tradat; curat ventris onera, ut salutis auferat curam; dat carni totum, ut animae nil relinquat: facit corpus passionum pompam; facit, ut sit homo sui mors, vita vitiorum. In serm. 127 p. 172 fährt Chrysologus fort: Fuerit necessitas, quod de terra concreti coelestia spirare nequivimus: quod de concupiscentia nati concupiscentiam non valuimus evitare: quod illecebris dominantibus acquisiti, coacti sumus illecebrarum turpitudinem sustinere: quod saeculi hujus habitaculo recepti, captivi fuimus mali. Cfr: *Prosper* de vit. contempl. II. 15.

5) Hebr. 6, 4—6: Es ist unmöglich (ἀδύνατον), diejenigen, welche einmal erleuchtet waren, die himmlische Gabe geschmeckt haben, und des heiligen Geistes theilhaftig geworden, zudem noch geschmeckt haben das vortreffliche Wort Gottes,

göttlichen Kraft ist zugleich die Zurückweisung jener Kraft, durch welche nicht nur der Geist über der Endlichkeit frei emporgehalten wurde, sondern durch welche auch alle höhern Kräfte des freien Wesens zur Einheit mit einander verbunden waren, um in dieser Einheit stark und mächtig genug zu sein, der Macht der Sünde Widerstand zu leisten. So wie sich daher diese göttliche Kraft zurückzieht, zerreißt auch das einigende Band der Kräfte, und die letztern werden, eine nach der andern, die Beute der Sünde. Was aber der Sünde immerwährend zur Beute wird und ihr sich hingibt, das wird auch ein der Sünde stets Dienendes. Es ist eben die Thätigkeit des Sündengesetzes eine dahin gehende, Alles der Sünde zu unterwerfen, Alles in Sünde zu verwandeln und der Sünde dienstbar zu machen. Was nun aber fortwährend einem Andern unterworfen und dienstbar gemacht wird, das verliert auch immerwährend seine freie Natur, seine persönliche Selbstheit, es wird Sache, Eigenthum und Werkzeug eines Andern, und erliegt, in ein Unfreies umgewandelt, nach allen Seiten und Richtungen dem Gesetze der Naturnothwendigkeit. Der Progreß der Alles sich verähnlichenden Sünde ist demnach Eins mit dem durch das Gesetz der Sünde bewirkten Progresse der Alles sich verähnlichenden Nothwendigkeit, welcher die Freiheit zunehmend zur Beute wird. Diese Nothwendigkeit, als Zustand gedacht, ist das Analoge der Verstockung, welche das Werk des Betrugs der Sünde ist[1]. Wo das Gesetz der Sünde seinen Proceß beginne, ist zwar gleichgültig; aber die List des Bösen wird in jedem Falle bald genug dem Reiche der Ideen und Gedanken sich zuwenden, um diese theils zu vergiften theils gänzlich zu entfernen, im Streben, den Geist, der in göttlichen Ideen und in göttlicher Wahrheit, die mit dem tiefsten und innersten Wesen übereinstimmen, denkend sich bewegte, mit leeren Idolen und nichtigen Lügen zu erfüllen, und das sündige Denken, damit aber das sündige Begreifen, Urtheilen und Schließen in ihn zu pflanzen, und dieses in den Zustand des gleichsam Natürlichen, Normalen und Gesetzmäßigen zu versetzen[2]. Wie das Denken, nimmt das Gesetz

---

und die Kräfte der künftigen Welt — wenn sie dennoch abfallen, wieder aufs Neue zur Besserung zu bringen; vgl. 10, 26. 32. Matth. 12, 32. Mark. 10, 25. 27.

1) Hebr. 3, 13.

2) Makarius d. Große hat homil. XV. n. 41. 42. (alias 25. 26.) diesen Punkt umfassend also erörtert: „Da siehst du, wie wandelbar die Natur des Menschen ist! Sie wendet sich auf der einen Seite zum Bösen; auf der andern wendet sie sich wieder zum Guten; es steht bei ihr, zum Einen oder zum Andern sich zu

der Sünde allmälig auch alle übrigen Thätigkeiten des Geistes gefangen. Dieses Gesetz pflanzt sich als lebendige Bewegung in den Geist ein[1]), welche, indem sie ihre Entfaltung will, für diese die unheilige Lust als Ziel[2]), sich selbst aber als Endpunkt der ganzen Bewegung in sofern setzt, als es — das Gesetz der Sünde und die Sünde selbst[3]), — als mächtiger Tyrann des Geistes erscheint[4]). Das ist der Grund, warum die heil. Schrift, von der Sünde redend, auch von Gefangenschaft[5]), Schlingen[6]), Stricken und Banden spricht[7]). Tiefsinnig äußert sich hierüber Augustinus: „Dahin strebte auch ich, gefesselt, nicht von fremdem Eisenbande, sondern von meinem eisernen Willen. Mein Wollen hielt der Feind gefangen, und eine Kette hatte er daraus gemacht, und mich umschlungen: denn aus verkehrtem Wollen entsteht böse Begier; und während man böser Begierde dient, entsteht böse Gewohnheit; und widersteht man nicht der Gewohnheit, entsteht Nothwendigkeit. So, wie mit verbundenen Ringen (weßhalb ich es eine Kette nannte) hielt mich harte Dienstbarkeit umschlungen[8])."

---

wenden, je nachdem sie will. Die Natur kann das Gute oder das Böse, Gottes Gnade oder die Macht des Widersachers in sich aufnehmen; sie ist an keine Nothwendigkeit gebunden. So lange Adam in seinem reinen Zustande war, war er Herr über seine Gedanken; da er aber das Gebot übertreten hatte, lasteten die schwersten Berge auf seinem Geiste; die Gedanken des Bösen vermischten sich mit den seinigen, und wurden sämmtlich gleichsam seine eigenen. Im Grunde aber kann der gefallene Mensch keinen einzigen Gedanken mehr sein nennen; denn alle sind in der Gewalt des Bösen. Jetzt mußt du dich um eine Lampe umsehen; ist dieselbe angezündet, dann magst du wieder die reinen Gedanken finden: die der Herr geschaffen hat, diese allein sind deine eigenen."

1) *Cyrill. Alex.* in I epist. ad Succensum: *νομον ἁμαρτιας καλει το ἐν ἡμιν ἐμφυτον κινημα.*

2) *Cyrill. Alex.* in Thesauro assert. 34: *νομον ἁμαρτιας τα ἐν τῃ σαρκι προς τας ἐκτοπους ἡδονας κινηματα λεγει.*

3) Nach Theodoret ad Rom. 7, 23. 25 ist *νομος της ἁμαρτιας* die *ἁμαρτια* selbst.

4) *Theophylact.* in Rom. 7, 23. 25. versteht unter Gesetz der Sünde *την δυναμιν, την τυραννιδα της ἁμαρτιας.*

5) Ps. 9, 17: In den Werken seiner Hände wird gefangen der Sünder. Sir. 23, 8: Der Sünder wird in seiner Eitelkeit gefangen.

6) Ps. 10, 7: Es regnet Schlingen über die Bösen.

7) Spr. 5, 22: Den Gottlosen fangen seine Missethaten, er wird gebunden mit den Stricken seiner Sünden. Spr. 29, 6: Um den bösen Mann, der sündigt, wickelt sich ein Strick.

8) *August.* conf. l. VIII. c. 5. Cfr. contr. Jul. op. imp. III. 121. IV. 92. V. 47. 50. 59—62. I. 105. 106; de natura et grat. contr. Pelag. c. 66; de perfect.

Das Gesetz der Sünde, sofern es aus der Sünde Sünde sich erzeugen läßt.

Die Sünde als Ursache der Sünde.

§ 158.

Um das Gewicht und die Stärke, dadurch aber die Herrschaft der Sünde zu vermehren, läßt das Gesetz der Sünde aus der Sünde Sünde sich erzeugen.

1) Das Gesetz der Sünde erkennt, daß das Gewicht, die Macht und die Herrschaft der Sünde auch vermehrt werde durch die Vielheit und Menge der Sünden. Zu diesem Ende sucht es Vermehrung der Sünden dadurch zu bewirken, daß es ein causales Verhältniß zwischen Sünde und Sünde ordnet. Dieses causale Verhältniß trägt einen aus oder nach zwei Kategorien gemischten Charakter an sich, — nach der Kategorie von Grund und Folge, und nach der Kategorie von Ursache und Wirkung. Nach der Kategorie von Grund und Folge ist zwischen Sünde und Sünde ein solches Verhältniß gesetzt, daß, wenn die eine Sünde vollzogen ist, auch die andere gleichsam wie nach einem Naturgesetze folgt, — eine Abfolge, welche, so weit das Gesetz der Sünde seine Herrschaft ungestört ausübt, den Charakter jener Nothwendigkeit annimmt, die wir kurz zuvor geschildert haben, einer Nothwendigkeit, die in dem Maaße eintritt, in welchem die Freiheit, welche als Macht der Selbstbestimmung die Aufgabe hat, sich für das Gute zu bestimmen, der Herrschaft der Sünde sich unterwerfen läßt. So stellt sich dieses causale Verhältniß gleichsam unter ein hypothetisches Urtheil und wird also ausgesprochen: Wenn eine Sünde einmal zur Herrschaft gelangt ist, dann stellt sich bald eine zweite als Erzeugniß der ersten ein; die zweite aber erzeugt sofort eine dritte, die dritte eine vierte u. s. w. u. s. w. Dieses Erzeugtwerden der Sünde durch die Sünde führt sich auf mehrere Ursachen zurück. Wir heben von ihnen im Besondern nachstehende hervor. Die erste Ursache können wir eine negative in so fern nennen, als sie nicht irgend eine erzeugende Kraft, sondern nur die Abwesenheit einer Kraft ist, und zwar vor Allem die Abwesenheit der göttlichen Gnade, welche, durch die erste Sünde zum Weichen gebracht, nun aufgehört hat, im Geiste Tugend um Tugend und die Einheit der Tugenden unter einander zu wirken; gleicherweise verhält

---

Iustit. c. 4; Retract. I. 9; de lib. arbitr. III. 16. in Psalm. XXX. enarr. 2. serm. 1.

es sich aber auch mit der Abwesenheit irgend einer Tugend, welche sonst einer andern und mehrern zugleich zur Stütze dient [1]). Wenn wir oben neben der negativen eine positive Ursache unterschieden haben, so liegt diese in der Organisation, welche das Gesetz der Sünde in der Art bewirkt, daß eine Sünde auf die andere vorbereitet, zu ihr die geistige und sinnliche Natur disponirt, ihr den Stoff zum Voraus zubereitet, und endlich eine andere Sünde vorerst fordert oder zu einer Sünde bewegt, auf daß sie sofort selbst geschehen könne [1]). Diese positive Ursache gründet sich aber vor Allem in dem Zusammenhange, in welchem die Sünden unter sich naturgemäß stehen, diese Erzeugung befolgt ein Gesetz,

---

1) *Thom. Aqu.* Summ. 1. 2. qu. 75, art. 4. c. Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur *unum peccatum esse causam* alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem secundum modum causae efficientis, vel moventis, et per se, et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens, cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcunque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum, et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Anselm bringt das Weichen der göttlichen Gnade in Verbindung mit der Sklaverei der Sünde, so wie mit der Nothwendigkeit zu sündigen, die er als Strafe der unausgesetzten Sünde ansieht; der Tod endigt das Ganze: in dem carmen de contemptu mundi, wo es heißt:

Adde quod in vitium quisquis ruit: ipse ruendi
  Saepius indicit *turpe necesse* sibi.
Virtus enim vitio, vitii fit servus: et in se
  Non habet admissum solvere posse suum.

Ergo perpes ei debetur poena *necesse*,
  Qui sibi peccandi sponte perenne facit
Gratia tollatur non debita: poena sequatur
  Debita, morsque premens, et sine fine manens.

1) Thomas v. A., der im causalen Verhalten einen vierfachen Modus, und zwar einen modum causae efficientis vel moventis et per se et per accidens unterschieden hatte, fährt auf die schon oben gemachte Mittheilung hin fort: Per se quidem, sicut cum ex uno actu peccati homo *disponitur* ad hoc, quod alium actum consimilem facilius committit: ex actibus enim causantur *dispositiones* et *habitus* inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causae materialis unum peccatum est causa alterius, in quantum *praeparat ei materiam*: sicut avaritia praeparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causae finalis unum peccatum est causa alterius, in quantum *propter finem* unius peccati aliquis committit aliud peccatum, sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis.

welches selbst in dem wechselseitigen Verhältnisse der Sünde gegründet ist: darum erledigt sich auch die Frage nach der Erzeugung der Sünde durch die Sünde erst vollständig in der Lehre von dem innern Zusammenhang der Sünden unter einander.

2) Wir haben oben neben die Kategorie von Grund und Folge die von Ursache und Wirkung gestellt. Wenn in der erstern die Nothwendigkeit gesetzt ist, so daß, was im Grunde einmal liegt, mit innerer Nothwendigkeit als Folge aus ihm sich entwickeln muß; so ist die andere Kategorie die der Freiheit. Die Ursache setzt ihre Wirkungen nicht mit Naturnothwendigkeit, sondern mit Freiheit. Die Wirkung kann erfolgen, wenn die Ursache sie nach freier Selbstbestimmung erfolgen lassen will; sie muß aber nicht erfolgen, wie die Folge naturnothwendig aus ihrem Grunde hervorgeht. Wenn wir nun aber zur Kategorie von Grund und Folge die der Ursache und Wirkung, demnach zu der Nothwendigkeit die Freiheit stellen, so kann dieß, wird man glauben, nur geschehen, um den Gegensatz zwischen beiden recht scharf hervorzuheben. Und doch ist unsere Absicht eine andere. Allerdings ist die Kraft der Freiheit und die Macht der Selbstbestimmung so groß, daß sich der freie Geist mit der Gnade Gottes aus jeder Sklaverei der Sünde, wenn er in sie gefallen ist, wieder befreien kann, und daß für ihn keine Art von zwingender Nothwendigkeit besteht [1]; allein das Gesetz der Sünde entfaltet wenigstens für sich unaufhörlich seine Thätigkeit dahin, daß die Kategorie von Ursache und Wirkung in die Kategorie von Grund und Folge umgewandelt, d. h. daß die Freiheit in der Nothwendigkeit aufgehoben werde. Wo aber dieß geschieht, da geschieht auch das Andere, — da erzeugt sich nämlich fortwährend die Sünde aus der Sünde.

---

1) Makarius d. Gr. kommt darauf mehrmals zu sprechen. So homil. XV. n. 23 (al. 21. 38): „Du hast deinen freien Willen, und kannst dich verderben und ändern, wenn du willst: dir steht es frei, Gotteslästerer, Giftmischer, Mörder zu werden und zu sein. Niemand hält dich auf, Niemand hindert dich. Auch kannst du Gott gehorchen, wenn du willst, den Weg der Gerechtigkeit einschlagen, die Lüste besiegen, Herr deiner Leidenschaften sein, wenn du willst: denn ein frei geschaffener Wille, wenn er fest darauf besteht und Widerstand leistet, kann alle Anfälle der Sünde, alle schimpflichen, bösen Lüste bezwingen." Homil. XV. n. 36. (al. 34. 59): „Der Mensch hat eine solche Natur, daß, wenn er auch in der Tiefe der Bosheit steckt und der Sünde dient, er sich noch zum Guten wenden kann; und daß er, wenn er auch schon mit dem heil. Geiste verbunden und erfüllt mit dem Himmlischen ist, noch die Macht hat, sich zum Bösen zu wenden."

Der dialektische Zusammenhang der Sünden unter einander. Das System der Sünden. Einheit des Geistes mit der Sünde und mit Satan.

§ 159.

Die Entstehung der Sünden aus einander ergibt sich in Folge einer Ordnung, welche das Gesetz der Sünde in der Art aufstellt, daß sowohl dem Wesen als der Bestimmung nach eine Sünde mit der andern dialektisch sich verbindet, die eine die Ergänzung der andern wird, alle zusammen aber nur als die integrirenden Glieder eines großen Sündenganzen offenbar werden. Dieses weitverzweigte Wechselverhältniß und die dem Verhältniß entsprechende Wechselwirkung der Sünden nennen wir das System der Sünde, das als ein durch das Gesetz der Sünde organisirtes vor uns steht. In diesem eng verketteten Sündensystem besteht aber nicht nur Einheit der Sünde mit der Sünde, und aller unter einander, sondern auch Einheit des Geistes mit der Sünde und mit Satan.

1) In welcher Art die Einheit des creatürlichen Geistes mit Gott auch eine Einheit der Tugenden unter einander in sich schließe, haben wir in der Lehre von der Einheit des Menschen mit Gott oder von der Theosis dargethan [1]. Man hat die Einheit der Tugenden unter einander bald eine heilige geistige Kette [2], bald einen heiligen Kreislauf in sich selber [3]) genannt. Aus diesem engen Zusammenhange der

---

1) Dogm. III. 776—778. 2 Petr. 1, 4—7: Damit ihr der göttlichen Natur theilhaftig werdet, wenn ihr den verderblichen Lüsten der Welt entsaget; wendet deßhalb allen Fleiß an, und zeiget bei eurem Glauben Tugend, bei der Tugend Weisheit, bei der Weisheit Selbstbeherrschung, bei der Selbstbeherrschung Geduld, bei der Geduld Frömmigkeit, bei der Frömmigkeit Bruderliebe, bei der Bruderliebe Menschenliebe. Vgl. *Clem. Alex.* Strom. II. c. 18. pag. 469. 470. *Cyrill. Hier.* Catech. XVI. n. 4. *Macar. Aeg.* de custod. cordis c. 8 (12), de perfect. in spirit. c. 16. (21), u. homil. XL. *Ambros.* exposit. evang. secund. Luc. l. VIII. n. 30. de parad. c. 3. *Hieron.* in Isai. c. 10. Summ. 1. 2. qu. 65. art. 1. vgl. 2. 2. qu. 15. art. 3. ad sec. In 1. 2. qu. 73. art. 1. ad 3 gibt Thomas ein besonderes Beispeil: Dicendum, quod amor Dei est congregatio in quantum affectum hominis multis ducit in unum; et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent.

2) *Macar. Aeg.* de custod. cordis c. 8: ἱερα τις πνευματικη ἁλυσις.

3) *Ambros.* expos. evang. secund. Lucam l. VIII. n. 30: sanctus quidam in se circuitus.

Tugenden unter einander folgt von selbst, daß Jeder, der sich auch nur an einem einzigen Momente des die Tugend fordernden Gesetzes verschuldet, dennoch sich zugleich einer Verschuldung an dem ganzen Sittengesetze theilhaftig macht [1]. Die beiden Einheiten, die Einheit der Gesetze und die Einheit der Tugenden, fallen in so fern selber in Eins zusammen, als was von der Tugend gilt, auch vom Gesetze gilt, das sie gebietet. In beiden waltet eine alle Momente zur Einheit verbindende dialektische Kraft. Ein Gesetz bewegt sich in allen Gesetzen, eine Tugend in allen Tugenden. Sie bewegen sich aber in und durch einander, um sich unter und durch einander zu ergänzen. Der Proceß der wechselseitigen Ergänzung ist zugleich ein Proceß des Werdens. Sie werden um sich zu ergänzen, und sie ergänzen sich, um zu werden. Dieses Werden durch gegenseitige Ergänzung ist ein wechselseitiges Hervorgehen aus einander, eine gegenseitige Erzeugung, die sich unter ein geistiges Gesetz stellt, von welchem geistigen Gesetze zugleich gesagt werden kann, daß es diesen Hervorgang der Tugend aus der Tugend, und diese wechselseitige Erzeugung des Guten durch das Gute bewirke [2].

2) Dieses auf dem Tugendgebiete Einheit und Zusammenhang er-

---

1) Jacob. 2, 10: Wenn auch Jemand das ganze Gesetz befolgt, übertritt aber ein einziges Gebot, so verschuldet er sich an allen. S. hierüber *Augustin.* epist. 167. ad Hieron.

2) Makarius d. Gr. hom. XV. n. 20 (al. 18. 33): „Die Gnade ist es, die in ihre Herzen (in die Herzen der Kinder des Lichtes) die Gesetze des Geistes schreibt. Sie haben somit nicht auf Schriften, die mit Dinte geschrieben sind, zu bauen, sondern die Gnade Gottes schreibt in die Tafeln des Herzens die Gesetze des Geistes, und die himmlischen Geheimnisse. Und das Herz ist der Führer und Herrscher des ganzen Leibes. Hat einmal die Gnade Herrschaft über das Herz erlangt, so herrschet sie über alle Glieder und über alle Gedanken; denn im Herzen ist der Geist und alle Gedanken, und alle Hoffnung der Seele; darum wirkt auch die Gnade auf alle Glieder des Leibes." — Das hier Ausgesprochene ist theilweise bildlich zu nehmen: Wenn Makarius hom. XV. n. 34 (al. 18. 57 sagt: „Die Seele hat viele Glieder, obschon sie nur Eine ist;" so versteht er unter den „Gliedern" die Bestandtheile, d. i. die verschiedenen Vermögen und Kräfte der Seele. Ueber die Verkettung der Tugenden unter einander bemerkt sodann Makar. anderwärts: „Alle Tugenden sind mit einander verbunden und hängen an einander. Sie bilden gleichsam eine geistige Kette, und da hängt das Eine an dem Andern: das Gebet an der Liebe, die Liebe an der Freude, die Freude an der Sanftmuth, die Sanftmuth an der Demuth, die Demuth an dem Eifer im Dienen, dieß an der Hoffnung, die Hoffnung am Glauben, der Glaube am Gehorsam, der Gehorsam an der Einfalt." De custodia cordis c. 8 (al. 12). Fast wörtliche Wiederholung hievon kommt vor de perfect. in spirit. c. 16. (al. 19) u. hom. XL. n. 1.

zeugende geistige Gesetz strebt das Gesetz der Sünde auf seinem, d. i. auf dem Gebiete der Sünde nachzuahmen. Indem es aber hier Einheit und Zusammenhang zu schaffen bemüht ist, ist es nicht weniger bemüht, Sünde aus Sünde zu erzeugen. Beide Bestrebungen laufen jedoch stets in einander, und zwar in dem, was analog dem in sich selber sich bewegenden Kreislauf der Tugend der Apostel Jacobus auf dem Boden der Sünde mit *τροχος της γενεσεως*, rota nativitatis, rota vitae bezeichnet, welches vielseitige Wort man bald als Rad oder Kreis des Entstehens und Werdens, bald als Rad oder Kreis des Lebens, interpretirt. Es sagt nämlich Jacobus 3, 5. 6: „So ist auch die Zunge ein kleines Glied, richtet aber doch große Dinge an. Siehe, ein kleines Feuer bewirkt den Brand eines großen Waldes. Auch die Zunge ist ein Feuer, eine Welt voll Unheil. Also befindet sich die Zunge unter unsern Gliedern; sie befleckt den ganzen Körper. Von der Hölle angezündet, setzt sie das Rad unseres Lebens in Flamme." Was hier von der Zungensünde gesagt ist, hat einmal Wahrheit für sich selber, es hat aber auch Wahrheit, wenn die Sünde der Zunge bildlich aufgefaßt und als maaßgebend für jede Sünde genommen wird. Wenn nämlich von der Zunge gesagt wird: obschon ein kleines Glied unter den Gliedern des Leibes, beflecke sie dennoch den ganzen Leib, — sie sei wie ein kleines Feuer, das aber einen großen Wald in Brand setze, — von der Hölle entzündet, bringe sie doch das Rad unseres Naturlebens in Flammen; — so ist sie in dieser sündigen Wirksamkeit nur das Bild einer jeden Sünde. Denn wie die Zunge, ist jede Sünde Glied unter Gliedern, *μελος ἐν μελεσι* [1]), sohin die eine gliedschaftlich mit der andern und mit allen übrigen verbunden. Alle übrigen zusammen bilden den ganzen Körper, *ὁλον το σωμα* [2]), welcher der vom Gesetz der Sünde beherrschte Körper, d. h. der Sündenleib, *σωμα της ἁμαρτιας* genannt wird [3]). Für sich selber hat jede Sünde eine Selbstständigkeit, ist eine Einheit in sich und bildet in dieser Einheit und Selbstständigkeit in sich sowohl als von sich aus hinsichtlich des Andern, welches wiederum Sünde ist, einen Mittelpunkt. Die Sünde aber, welche diesen Mittelpunkt bildet, steht zugleich in einem Umkreise, dem *τροχος* bei Jacobus. Wie sich nämlich die in sich seiende einzelne Sünde in sich selber bewegt und in sich selber kreist;

---

1) Jacob. 3, 5. 6.
2) Jacob. 3, 6.
3) Röm. 6, 6. 7, 18. 23.

so bewegt sie sich auch außer sich hinaus, und zwar zu dem vorhin genannten Umkreise hin, wobei sie, von sich als von einem Mittelpunkt ausgehend, unbestimmbar viele Radien zieht. Diese Radien bezeichnen die verschiedenen Richtungen, welche die einzelne Sünde in ihrer vollständigen Entwicklung nimmt. Sie deuten aber auch die vielen andern Sünden an, die zur einzelnen verwandtschaftlich gehören und vereinigt mit ihr den Sündenkörper bilden, welchen der Umkreis, die Peripherie in sich schließt. Wie die Zunge, obschon sie als ein für sich bestehendes Glied ein kleines Glied ist, dennoch nach und nach den ganzen Körper befleckt, — und wie sie, obschon für den Anfang nur einem kleinen Feuer verglichen, dennoch ihre Flammen rund um sich in allen Richtungen nach Außen trägt, und endlich einen großen Wald in Brand setzt; — eben so verbreitet sich die einzelne Sünde als eine nach allen Seiten und Richtungen zum Umkreise hin wallende und züngelnde Flamme, bis der ganze entzündbare Umkreis vom Feuer ergriffen und verzehrt wird. Der entzündbare Umkreis ist der Kreis, das Gebiet des menschlichen Lebens, welches das Gesetz der Sünde vollständig unter die Sünde bringen und von ihr beherrscht sein lassen will. Der Fortschritt der Sünde und die Herrschaft der Sünde auf dem Gebiete des gesammten menschlichen Lebens, und zwar des einzelnen Menschenlebens wie des Lebens der gesammten Menschheit, vermittelt sich in folgender Weise. Eine Sünde wird zu der andern durch eine sympathetische Kraft hingezogen. Wie das menschliche Wesen und Leben einen bestimmten Kreis bildet, so auch die Sünde, welche das menschliche Wesen oder Leben beherrschen will. Wie aber im menschlichen Wesen und Leben alle wesentlichen Momente als Glieder eines Ganzen organisirt sind, in welchem Ganzen ein Glied die Ergänzung des Andern ist; so bildet auch das Leben der Sünde, dem Leben der geistigen Creatur gegenüber und in Beziehung auf dasselbe, einen Kreis von Momenten, welche als Glieder des Sündeganzen so organisirt sind, daß eine Sünde das integrirende Glied und damit die wirkliche Ergänzung der andern und aller zumal ist. Diese Ergänzung ist zwar im Begriff des Sündeganzen schon vollzogen, aber eben nur begrifflich vollzogen. D. h. im wissenschaftlichen Denken und Begreifen der Sünde wird auch schon das Andere gedacht und begriffen, daß im Sündeganzen eine Sünde die Ergänzung der andern sei, weil im Sündenkörper eine jede Sünde Glied des Ganzen ist. Allein das, was wir sowohl Glied als Ergänzung nennen, ist wie die Sünde selbst, nicht ein nur Gedachtes, sondern eine, wenn auch

falsche Wirklichkeit, welcher eine lebendige Macht einwohnt, durch welche sich eine jede Sünde als das, was sie sein will, vollzieht. Sie will aber schon nach einem ihr einwohnenden Zug Glied eines großen Ganzen sein. Darum vollzieht sie sich auch als Glied eines großen Ganzen, indem sie das hervorruft, dem gegenüber oder in Vereinigung mit welchem sie Glied ist, und so fort und fort, bis alle jene Glieder vorhanden sind, welche als die wesentlichen und systematisch nothwendigen Glieder eines Ganzen erscheinen. Der Proceß dieser sich vollziehenden lebendigen Gliederung der Sünde ist aber mit Einem auch der Proceß der Selbstergänzung der Sünde, wobei jede Sünde an der andern Sünde, mit welcher sie sich ergänzen will, auch jene Sünde hervorruft und erzeugt, welche das integrirende Glied zu ihr sein soll. Es ruft sonach die Sünde, von der in der Gliedschaftlichkeit so wie in dem Ergänzungsstreben liegenden sympathetischen Macht durchdrungen, Sünden um Sünden hervor, die selbst wieder ihre Ergänzungen und Gliederungen weiter und weiter, und zwar so lange fort vollziehen, bis der ganze Kreis, τροχος, erfüllt, das ganze geistige Leben in allen seinen Bewegungen, Strebungen und Richtungen von der Sünde ergriffen, durch das Gesetz der Sünde organisirt und der Herrschaft derselben unterworfen ist. Das ist die Weise, wie die Sünde durch einen fortgesetzten Ergänzungs- und Erzeugungsproceß das Rad des menschlichen Lebens entzündet und das entzündete in Umschwung setzt, wie sie ihr unheimliches Feuer in alle Theile des menschlichen Wesens und Lebens bringt, alle Kräfte und Vermögen desselben aufregt, in Unruhe, Unordnung und Empörung versetzt; — das ist ferner die Art, wie die Sünde, Anfangs noch nicht so mächtig, endlich eine Welt voll Ungerechtigkeit hervorruft [1]; — das ist endlich die Art, wie die Sünde in ihrer selbstgeschaffenen Verzweigung und Gliederung einen Organismus, durch die in ihrer sympathetischen Kraft liegende fürchterliche Harmonie aber ein System der Sünde, σωμα της ἁμαρτιας, bildet, welches in allen seinen Regungen und Bewegungen vom Gesetz der Sünde, νομος της ἁμαρτιας, durchdrungen und durchwaltet ist.

3) Dieses Erzeugtwerden der Sünde durch die Sünde zum Zwecke der Mehrung der Sünde wird bald als Hervorbringen des Bösen aus dem Bösen [2]), bald als Hervorströmen der Sünde und als Ein-

1) Jacob. 3, 6.

2) Luk. 6, 45: Der gute Mensch bringt aus dem Schatze seines Herzens Gutes

und Ueberströmen in den ganzen Menschen [1]), bald als allmälig fortschreitende Verfinsterung des ganzen Menschen [2]) bezeichnet; die damit verbundene Ergänzung aber wird mit einer Verkettung verglichen: die Sünde kettet sich an die Sünde, und es entsteht nach und nach eine starke und lange Kette von Sünden. Die Sündenkette wird in zweifacher Art bewirkt. Die erste Art ist die, wonach eine Sünde, welche auf einem bestimmten Gebiete der geistigen Natur ihren Anfang nimmt, an eben dieses Gebiet auch die andern Gebiete des geistigen Wesens zu ketten strebt. Diese Gebiete sind zuerst die drei: Geist, Gemüth und Wille. Der sündige Gedanke trägt sein unheiliges Object zunächst in die Phantasie über, um es durch diese zu beleben, zu erwärmen, zum festen Bilde zu gestalten, in der Absicht dadurch in in das Gemüth und sofort in das Gebiet der Gefühle, Empfindungen und Neigungen ein sündiges Gefallen und Verlangen zu bringen, den Willen aber zur thatsächlichen Vollbringung dessen, wonach das Gemüth verlangt und woran es Gefallen findet, zu erregen, zu reizen und mit zunehmendem Ungestüm zu treiben. Ergreift hingegen und unterwirft sich die Sünde zuerst das Gefühl; so sucht auch dieses der Phantasie sich zu bemächtigen und durch die verderbte Phantasie, so wie durch seine sündhaften Empfindungen, Stimmungen und Neigungen die Gedanken nach ihrer wahren Natur und ihrer göttlichen Bestimmung zu zerstören [3]). Hat aber Gemüth und Gefühl mittelst der Phantasie den

---

hervor; der böse Mensch aber bringt aus dem bösen Schatze Böses hervor; denn wovon das Herz voll ist, davon geht der Mund über. Matth. 12, 34. 35: Ihr Natterbrut! wie könnet ihr Gutes reden, da ihr böse seid? Denn aus der Fülle des Herzens redet der Mund. Ein guter Mensch nimmt aus seinem guten Schatze Gutes hervor, und ein böser Mensch nimmt aus seinem bösen Schatze Böses hervor; vgl. Sir. 23, 7. 28, 11—22.

1) *Macar. Aeg.* hom. XV. n. 21 (al. 19. 35): „Wie das Wasser durch die Röhre läuft, so geht die Sünde durch das Herz und durch die Gedanken."

2) *Macar.* homil. XV. n. 21. (al. 19. 34. 35.): „In allen Kindern der Finsterniß herrscht die Sünde im Herzen, und wirkt von da aus auf alle Theile: „„denn aus dem bösen Herzen kommen die bösen Gedanken"" Matth. 15, 19. und so sich ausgießend, verfinstert die Sünde den ganzen Menschen. Die da sagen, das Böse rühre sich nicht und wachse nicht mit dem Menschen, müssen gar keine Sorge auf den morgigen Tag und gar kein Gelüste mehr haben. Zu einer bestimmten Zeit hat das lästige Böse aufgehört in ihnen ein Gelüste zu erregen. Ein solcher Mensch würde wohl gar mit einem Eide betheuern: diese oder jene Leidenschaft regt sich nicht mehr in mir; aber siehe, in kurzer Zeit entbrennt er von der Begierlichkeit und wird zu der andern Sünde hin auch noch als Meineidiger erfunden."

3) *Nicol. Cusan. excitat. l. V.* ex sermone: *Miserere mei, fili David.* Omnes

Gedanken mit seiner göttlichen Bestimmung und Richtung zu Grunde gerichtet; so wird die entsprechende That von Seite des Willens nicht lange ausbleiben. Ist endlich der Wille in die sündige That schon eingegangen, hat er sie bereits vollbracht; so sucht der sündige Wille das Laster ununterbrochen im Gedächtnisse zu erhalten, durch das Gedächtniß den sündigen Gedankenproceß wieder von Vorne zu beginnen und eben so das Gemüth mit seinen Gefühlen aufs Neue zu reizen, zu bezaubern, zu verlocken, und das Ganze in sich selbst, d. h. im Willen sich abschließen zu lassen. So gestalten sich stets neue Entwicklungen, und diese in stets aufs Neue versuchten Kreisen, bis endlich die ganze durch die Sünde entzündete Entwicklung des sich gleich einem Rade umschwingenden Lebens sich nach dem Gesetz der Sünde vollzogen hat. Die Sündenkette der zweiten Art aber ist jene, die dadurch entstanden ist, daß sich Sünde an Sünde gekettet hat [1]). Diese Sündenkette wirkt aber selber wieder durch ihr Gewicht auf die Freiheit des Geistes hin und wird für sie eine Fessel, wodurch die Betrachtung von selbst in die frühere von der Nothwendigkeit des Sündigens umlenkt.

4) Die bisher im Allgemeinen beschriebene Verkettung der Sün-

---

res ordinantur ad debitum finem: hinc deviare a fine est peccare. Homo autem habet oculos sursum et inclinatur ad vitam aeternam, quam desiderat. Ideo sursum aspicere debet homo, ut ex visione generetur amor, ex amore desiderium, ex desiderio acquirendi studium. Recta ratio est mensura sive regula actuum humanorum. Qui ergo mensurat sine illa, peccat. Anima enim est illius naturae, quod potest capere omnes scientias et veritates, et esse habitaculum Dei. Sed peccatum naturam talem destruit, ita, quod anima perdit illam capacitatem. Peccatum corrumpit naturalem pulchritudinem animae, quae est splendor divinae lucis . . . Quod corrumpit intelligere, est peccatum.

1) Nachdem Makarius de custod. cordis c. 8 bemerkt, wie die Tugenden unter sich verbunden und in dieser Verbindung eine geistige Kette bilden, fährt er fort: „Auf gleiche Weise sind aber auch die Laster mit einander verbunden; und es hängt hier der Haß am Zorn, der Zorn am Stolz, der Stolz an eitler Ruhmbegierde, diese am Unglauben, der Unglaube an der Herzensverhärtung, diese am Leichtsinn, der Leichtsinn am geistigen Stumpfsinn, dieser an der Trägheit, die Trägheit an der Sorglosigkeit, die Sorglosigkeit an der Ungeduld, diese an der Vergnügungssucht, — und so sind alle Auswüchse der Bosheit in einander verkettet, wie auf der andern Seite alle Tugenden mit einander verbunden sind.“ — Dieselbe Vorstellung wiederholt sich am Ende der Abhandlung „über die Vollkommenheit im Geiste“, so wie zu Anfang der vierzigsten Homilie, wo sofort die Darstellung mit den Worten schließt: „Und so sind auch alle andern Theile des Bösen mit einander verkettet, wie auf Seite des Guten alle Tugenden mit einander verbunden sind und an einander hängen.“

den im Besondern vollständig und ausführlich darzuthun, ist mehr Sache der Moral als der Dogmatik. Und doch liegt es dieser ob, selbst wenn es nur beispielsweise wäre, das Abstracte im Concreten nachzuweisen. Grundvorstellung ist, daß in jeder Sünde, zu welcher Art und Gattung sie auch gehöre, die Potenz zu allen übrigen Sünden liege, und in jedem Laster ein Hang zu allen Lastern schlummere. Aus diesem Verhältniß der Sünde zu allen übrigen Sünden zumal geht hervor, daß es, um die ganze Sündenkette in ihrer Entstehung zu begreifen, nicht hinreicht, die Verwandtschaft irgend eines Lasters zu einem oder einigen andern zu erforschen, und endlich diejenigen herauszufinden, welche ganze Familien oder Gruppen von Sünden mit einander verbinden. Vielmehr steht ein und dasselbe Laster mit mehreren zugleich in solcher Verwandtschaft, daß der Fortgang von ihm zu vielen zumal psychologisch leicht zu erklären ist. So ist z. B. von der Trunkenheit aus ein leichter Uebergang zu Spott und unbesonnenem, wildem Gebahren [1]), zu bösen, unanständigen, verletzenden, aufregenden Reden [2]), zu Zorn [3]), zu Streit und Gewaltthat [4]), zur Wollust [5]). Selbst solche Laster, die weit auseinander zu liegen scheinen, gehen oft unmittelbar aus einander hervor, wie die Grausamkeit aus der Wollust [6]). Dabei wiederholt und bestätigt sich stets im Besondern das oben im Allgemeinen Bemerkte, daß jede Sünde einen Entzündungsproceß im geistigen Leben bewirke: so die Wollust [7]), so der Zorn [8]). In den sündigen Kreis, in welchem sich mit ihrem verzehrenden Feuer die Wollust bewegt, gehören, nach der Zerstörung der bessern Kräfte [9]), Entweihung der Menschenwürde [10]), Verthierung [11]), Vergeudung

---

1) Sprüch. 20, 1.

2) Sprüch. 23, 33.

3) Sir. 31, 37. 38.

4) Spr. 23, 29. 30. Sir. 31, 31—36.

5) 1 Mos. 19, 32—35. Sprüch. 23, 31—33. Sir. 9, 13. 23, 6. Röm. 13, 13. 14. Ephes. 5, 18.

6) 2 Sam. 11, 2—27.

7) Hiob 31, 9—12. Sir. 9, 9—11. 23, 21—24. (16—17).

8) Sir. 23, 21—24. (16—17.)

9) Sir. 23, 22—25: Eine Seele, von Begierde erhitzt, erlischt nicht, bis sie verzehrt ist; ein Hurer hat in seinem Leibe keine Ruhe bis er das Feuer ausgebrannt; er ruhet nicht, bis er todt ist; vgl. Sir. 19, 3. Spr. 5, 3—11. Sir. 19. 3. Röm. 1, 24. 26. 27. Gal. 5, 16—21. Ephes. 5, 5. 1 Kor. 6, 18. Weish. 3, 16. 17.

10) 1 Kor. 6, 13. 15—20. 1 Thesal. 4, 3—5. 7. 1 Tim. 1, 9, 10.

11) Jer. 5, 7. 8.

des Vermögens [1]) u. s. w. Was aber den Zorn angeht, so ist er in der Wuth, dem Grimm und der Bitterkeit, in welche er ausbricht [2]), eine momentane Abwesenheit alles höhern Bewußtseins; in diesem Zustande ist der Mensch schrecklich und fürchterlich, und so tief in den Abgrund des sündigen Wesens hineingezogen, daß er, gleichsam beherrscht von den bösen Geistern aller Sünden, fähig und geneigt ist, ein jedes Laster zu vollbringen, und dem Zufall oder den Umständen allein ist es zuzuschreiben, wenn er in solchen Augenblicken nicht alle vollbringt [3]). Von ihm aus gehen Zank, Hader und Streit [4]), Rachegefühl und wirkliche Rache [5]), Anschläge gegen das Leben der Menschen [6]) und wirklicher Mord [7]); tritt nach dem Toben des Zornes Ruhe ein, so ist diese Ruhe, in der sich der Zorn forterhält, bösartig, gottlos: ein wildes Lächeln tritt aus ihr hervor, ein Lächeln ohne Wahrheit, ohne Liebe, ohne Würde: Lust zu Hohn, zu Spott, Trunkenheit und aller Verkehrtheit bleibt. Geiz und die ihm verwandte Habsucht führen zu Ungerechtigkeit [8]), zu Bedrückung [9]), zu Verrath [10]), so wie zu Betrügereien und bösen Künsten [11]). Wenn aber der Geiz geradezu die Wurzel aller Uebel genannt, und unter diesen der Abfall vom Glauben hervorgehoben wird [12]); so ist dieß nicht nur psychologisch leicht zu erklären, sondern es ist damit zugleich auch ein neues Beispiel davon gegeben, wie jede Sünde Gottlosigkeit in sich einschließe und einen Mittelpunkt bilde für viele andere, in welche sie sich entwickelt. Der Neid, aus jener Schwäche des Geistes geboren, welche fremde Vorzüge, fremdes Glück, Verdienst, Wohlergehen

---

1) Spr. 5, 8—11. 29, 3. 31, 3. Sir. 9, 6.

2) Hiob 5, 2. Ps. 37, 8. Spr. 12, 16. 27, 3. 4. 30, 33. Sir. 27, 33. 28, 12. Ephes. 4, 26.

3) Spr. 29, 22: Ein zorniger Mensch erregt Streit, und ein erhitzter Mann übt viele Missethaten. Jakob. 1, 20: Des Menschen Zorn thut nicht, was vor Gott gerecht ist.

4) Spr. 29, 22. Sir. 28, 11.

5) 2 Sam. 3, 8—10.

6) 1 Sam. 18, 8—11. 19, 9. 10. 20, 30—33. 25, 13. 21. 22. 33. 34. Esth. 3, 5. 6. Dan. 3, 19. 20. Luk. 4, 28. 29. Apostlg. 9, 28. 29.

7) 1 Mos. 4, 3—8. Weish. 10, 3. Sir. 8, 19. 28, 11. 1 Makkab. 2, 24. 25.

8) Jos. 1, 23. 3, 14. 15. 10, 1—3. Amos 3, 10. Mich. 3, 1—3. Sir. 31, 5.

9) Jer. 22, 17. Spr. 28, 16.

10) Matth. 26, 15. 16.

11) Weish. 15, 12. Sir. 27, 1. 1 Tim. 6, 9.

12) 1 Tim. 6, 10: Denn eine Wurzel alles Bösen ist der Geiz — *ῥιζα γαρ παντων των κακων ἐστιν ἡ φιλαργυρια* —; die ihm anhängen, sind vom Glauben abgefallen und haben sich selbst durchbohrt mit vielen Schmerzen.

nicht ertragen kann [1]), erzeugt nicht nur in dem, der ihm ergeben ist, inneres Leiden, verzehrende Qual, peinigende Unruhe und Angst [2]), sondern durch das bösartige, feindselige Wesen, das ihm einwohnt, ist er stets bereit, Uebles gegen den, den er beneidet, zu unternehmen [3]), ihn zu verkleinern, zu verläumden [4]), mit dem Tode zu bedrohen [5]), und die Drohung selber zu vollziehen [6]). Der Neid erzeugt den Haß. Der Haß kann seinem schlechthin ungöttlichen Wesen nach nicht nur mit der Liebe zu Gott nicht bestehen [7]), sondern ist in der Finsterniß, mit welcher er den Geist bedeckt [8]), der Gesinnung nach ein fortgesetzter Brudermord [9]), wie er selbst dem Tode verfällt [10]). Der Stolz, der Vater einer weitverzweigten Familie von Lastern, zu welchen Hochmuth, Hoffahrt, Uebermuth, Aufgeblasenheit, Eigendünkel und Eitelkeit gehören, verbirgt in sich einen so reichen Sündenstoff, daß er im Stande ist, eine ganze Masse von Gräueln ausströmen zu lassen [11]). Zu diesen gehören: Gottesvergessenheit [12]), Abfall von Gott [13]), Selbstvergötterung [14]), Geringschätzung und Verachtung Anderer [15]), Hohn und Spott [16]), Zwist [17]), Ungerechtigkeit [18]), Rachelust [19]), Mord [20]), aber auch eigener Verdruß, Unfriede,

---

1) 1 Mos. 4, 4. 5. 26, 14. 30, 1. 37, 4—11. 1 Sam. 18, 7. 8. 2 Sam. 19, 13. 20, 10. Ps. 112, 10. Sir. 12, 8. Matth. 20, 8—15. Luk. 15, 25—30.

2) 1 Mos. 4, 5. 6. 30, 1. 1 Sam. 18, 8. Spr. 14, 30. Sir. 12, 8. 30, 26. Matth. 20, 11. 12. Luk. 15, 28.

3) 1 Mos. 26, 14. 15.

4) Matth. 9, 33. 34.

5) 1 Mos. 37, 4. 1. 18—28. 1 Sam. 18, 8—29. u. Kap. 19 bis 24.

6) 1 Mos. 4, 4. 5. 2 Sam. 20, 10.

7) 1 Joh. 4, 20. 21.

8) 1 Joh. 2, 9. 1.

9) 1 Joh. 3, 15. 3, 12.

10) 1 Joh. 3, 14.

11) Sir. 10, 15.

12) Ps. 10, 4.

13) Sir. 10, 14.

14) Ezech. 28, 2. 4. 5.

15) Hiob 12, 5. 1 Sam. 17, 8—10. 42—44. Sir. 13, 24. Matth. 9, 11. Luk. 15, 2. 18, 9—12. Röm. 14, 2. 3. 10.

16) Sir. 27, 31.

17) Spr. 13, 10. 27, 16.

18) Sir. 10, 7.

19) 2 Sam. 3, 8. 21. Esth. 3, 5—9. 5, 9—14. Judith 1, 6—11. Sir. 27, 31.

20) 1 Makk. 16, 11—17.

Qual, Unglück, Verderben und Zerrüttung [1]), Selbstmord [2]). Haben wir oben von der Gottlosigkeit gesehen, daß von ihr die Gottentfremdung, Gottvergessenheit, Gottesfeindschaft, Gotteshaß, Gotteslästerung, Gottesläugnung und Selbstvergötterung ausgehen [3]); so ist damit die ganze und volle Verzweigung dieser größten aller Stammsünden noch nicht erschöpfend angegeben, sondern als Aeste, Zweige, Blätter, Blüthen und Früchte der Gottlosigkeit stellen sich in der grauenhaften Entfaltung des Stammes bald als nähere bald als fernere Bestandtheile noch viele andere Sünden heraus. Was aber in der Reihe jetzt näher liegt, liegt nicht immer in derselben Nähe, und was jetzt ferner steht, ist nicht immer dasselbe spätere Product der Gottlosigkeit, sondern was die Gottlosigkeit oft erst später und vermittelst anderer Laster, die sie zuerst erzeugt, hervorbringt, das bringt sie nach Umständen auch unmittelbar, gleich Anfangs, und somit nicht vermöge einer Vermittlung durch andere Sünden hervor. So sprossen aus Gottlosigkeit oft unmittelbar hervor Bosheit und Tücke [4]), böses Wünschen [5]), Lust Andern zu schaden [6]), Ungerechtigkeit als: Ausübung des Betrugs am Gläubiger [7]), unrechtmäßige Erwerbung des Vermögens [8]), Betrug [9]), Bestechung [10]), Meineid, Trug und Arglist [11]), Unbarmherzigkeit [12]), Grausamkeit [13]), Haß und Verfolgung [14]), Undank [15]), Mord [16]). Allein was die Gottlosigkeit in jedem Momente nach gegebenen Umständen unmittelbar zu bewirken vermag, das bewirkt sie oft auch durch andere Sünden, die sie zuerst erzeugt. So erzeugt, wie wir ge-

---

1) Esth. 3, 5. 5, 9. 13. 6, 10—13. Spr. 16, 18. 19. 18, 12. 21, 4. 29, 23. Tob. 4, 14. Sir. 1, 36. 3, 30. 10, 18. 11, 5. 6. 23, 8.

2) 2 Sam. 17, 23.

3) S. 102—114.

4) Ps. 28, 3.

5) Spr. 21, 10.

6) Ps. 10, 2. 8—10. 11, 2. 12, 6. 37, 12. 14. 33. 119, 95. 110. Jes. 59, 7. Jer. 5, 26. Spr. 4, 16. 12, 6. 12.

7) Ps. 37, 21.

8) Ps. 141, 4. Mich. 6, 10. Spr. 4, 17. 19, 28.

9) Mich. 6, 11. 12. Ps. 10, 7. 36, 4. Spr. 10, 5.

10) Jes. 5, 23. 33, 15. Spr. 17, 23. 5 Mos. 27, 25.

11) Ps. 10, 7.

12) Spr. 21, 10.

13) Spr. 12, 10. 28, 15.

14) Spr. 29, 27. Weish. 2, 12—20.

15) Sir. 29, 19. 20.

16) Ps. 10, 8—10. 94, 6.

sehen, die Gottlosigkeit Ungerechtigkeit [1]), die Ungerechtigkeit aber, als strafbare Verletzung der Rechte Anderer [2]), ist nur die Gattung, (genus) von vielen Arten (species), in welchen nach verschiedenen Formen die Stammsünde, die Ungerechtigkeit, übergeht und sich allseitig vollzieht durch Bedrückung, Grausamkeit, Härte, Despotismus, Argwohn, Bestechung, Lüge, Treulosigkeit, Undank, Beschimpfung, Verkleinerung, Verdächtigung, Beschuldigung, Beraubung aller Art, falsches Zeugniß, Meineid, Gewaltthat, Beschädigung, Ehebruch, Diebstahl, Mord ꝛc. Ist ferner, wie wir gleichfalls gesehen, der Betrug ein Product der Gottlosigkeit, so producirt der Betrug selber wieder um zu seinem Zwecke zu kommen, aus sich Verstellung [3]), lügenhaftes Versprechen [4]), Entziehung des Arbeitslohnes und des Geborgten [5]), Abläugnung anvertrauten Guts [6]), Verfälschung von Urkunden [7]), Verrückung der Grenzen [8]), Verkauf unächter Waare [9]), Gebrauch von falschem Maaß und Gewicht [10]), falsches Zeugniß [11]). Entsteht die Feindseligkeit, feindselige Gesinnung, aus Neid [12]), aus Unwillen entweder über unerfüllte Wünsche [13]), oder über erfahrne Vorwürfe [14]), wegen gekränkten Ehrgeizes [15]), aus Argwohn [16]), aus Furcht vor Verlust [17]), aus unächtem

---

1) Ps. 10, 2—11. 94, 3—7. Ezech. 9, 9.

2) Jes. 1, 21. 5, 7. 8. 33, 15. 59, 3. 4. 14. 15. Jer. 5, 28. 6, 6. 7. 9, 3—7. Ezech. 8, 17. 9, 9. 22, 7. 12. Habak. 1, 3. 4. Amos 3, 8. Spr. 17, 23.

3) 1 Makk. 11, 1—3. 8—13. 12, 39—48.

4) 1 Mos. 34, 1—29. 1 Sam. 18, 17—19. 1 Makk. 1, 30—39. 1 Makk. 6, 60—62. 1 Makk. 7, 5—16. 1 Makk. 11, 39—53. 1 Makk. 13, 14—23. 2 Makk. 4, 31—34.

5) Hiob 31, 38—40. Jer. 22, 13. Mal. 3, 5. Ps. 37, 21. Sir. 29, 12—16. 34, 27. Jak. 5, 1—4.

6) 3 Mos. 19, 11.

7) Luk. 16, 1—7.

8) 5 Mos. 19, 14. 27, 17. Hiob 24, 2. Spr. 22, 28. 23, 10.

9) Amos 8, 6.

10) 3 Mos. 19, 35. 5 Mos. 25, 13—16. Spr. 11, 1. 20, 10. 23.

11) Spr. 12, 17. 14, 25. 24, 28.

12) 1 Mos. 4, 5. 26, 14. 15. 37, 4—11. 1 Sam. 18, 8. 9. 27—29. Matth. 9, 33. 34.

13) 1 Mos. 39, 7—18. 2 Sam. 14, 29. 30. 1 Kön. 21, 1—15. Esra 4, 1—24.

14) 2 Sam. 3, 7. 8. Spr. 9, 8. Matth. 21, 45. 46. Mark. 6, 17—27. 12, 12. Luk. 11, 53. 54. Apostlg. 7, 51—54.

15) Esth. 3, 5. 6. 5, 9—14.

16) 1 Sam. 18, 8. 20, 31. Matth. 2, 1—16.

17) Apostlg. 19, 24—29.

Religionseifer [1]) und aus noch andern Gründen; so führt hinwiederum die Feindseligkeit ihrerseits zu verderblichen Reden und Anschlägen [2]), Schadenfreude [3]), List [4]), Verstellung [5]), Verkleinerung [6]), Verläumdung [7]), falscher Deutung [8]), falscher Beschuldigung [9]), Aufhetzung [10]), bösartigem Auflauern auf Reden und Handlungen [11]), falschem Zeugniß [12]), gefährlichen, auf das Leben sich beziehenden Nachstellungen [13]). Die vom Menschen in sich aufgenommene Unwahrheit bringt Falschheit, Trug, Lüge, Täuschung und Heuchelei in das ganze Wesen desselben; selbst jedes Glied des Leibes wird ein Organ der Lüge, wie jede geistige Aeußerung nur eine Aeußerung des Trugs und der Heuchelei ist. Falsch ist die Zunge und der Mund, wie die Rede, die sie aussprechen [14]), trügerisch das Lob und die Bewunderung, die von daher ausgeht [15]), jede Ehrenbezeugung [16]), lügenhaft, täuschend, heuchlerisch und tückisch Alles, was von daher kommt, wie: jeder Glückwunsch [17]), jede Beileidsversicherung [18]), jedes Versprechen [19]), selbst wenn es mit einem

1) 1 Makk. 1, 43—68. Matth. 24, 9. 10. Luk. 9, 52. 53. Joh. 15, 20. 21. 16, 1. 2. Apostlg. 6, 11. 12. 8, 1—3. 9, 23. 12, 1—3. 13, 50. 14, 1—5. 19. 21, 27—36. 23, 12—15. 25, 3. 26, 9—11.

2) 1 Mos. 27, 41. Ps. 5, 9. 10. 31, 14. 35, 7. 41, 6. 8. 9. 55, 4. 56, 2. 3. 6. 62, 4. 5. 64, 2—7. 69, 5. 27. 71, 10. 11. Sir. 12, 16. 17. 25, 20. Matth. 12, 14. 22, 15. 26, 4. 27, 1. Mark. 3, 6. Apostlg. 9, 23. 23, 12. 13.

3) 2 Sam. 16, 8. Sir. 12, 7. 19.

4) 1 Mos. 34, 13—16. 25. 1 Sam. 18, 17. 21, 25. 2 Sam. 3, 27. 13, 23—28. Ps. 64, 5. 6. Matth. 22, 15—17. Mark. 14, 1. Apstlg. 23, 15. 25, 3.

5) Ps. 5, 9. 10. 41, 6. 7. 55, 19. 2. Spr. 26, 24. 25. 27, 6. Sir. 12, 9—19. Matth. 22, 15. 16.

6) Ps. 41, 7. Esra 4, 6—19.

7) Esth. 3, 8.

8) Matth. 9, 33. 34. 12, 24.

9) 1 Mos. 39, 13—18. Matth. 9, 33. 34. 12, 24. Luk. 23, 25. Joh. 18, 30. Apostlg. 6, 11. 25, 1. 7.

10) Matth. 27, 20. Apostlg. 6, 12. 14, 19.

11) Ps. 41, 7. Matth. 22, 15—17. Luk. 11, 53. 54. 20, 20. Joh. 8, 11.

12) 1 Kön. 21, 10—13. Matth. 26, 59. Apostlg. 6, 11—13.

13) 1 Mos. 27, 41. 37, 18—20. 1 Sam. 18, 8—25. 19, 1. 10—15. 20, 31. Esth. 3, 5. 6. 14. Matth. 12, 14. 26, 4. 59. 27, 1. Mark. 3, 6. 6, 19. 14, 1. Apostlg. 9, 23. 14, 19. 21, 27—31. 23, 12—15. 25, 3.

14) Ps. 5, 10. 12, 2. 3. 4. 28, 3. 41, 10. 55, 22.

15) Sir. 27, 26. Matth. 22, 16.

16) 1 Sam. 18, 17—26. 1 Matth. 12, 40—43. Sir. 12, 11.

17) 2 Sam. 62, 5. Ps. 62, 5.

18) Sir. 12, 15.

19) 1 Mos. 34, 13—16. 1 Sam. 18, 17—26. 2 Makk. 1, 30. 31. 7, 10. 11. 27—29.

Eide bekräftigt wird [1]), jede, wenn auch noch so freundliche Bewirthung [2]), jede zum Schein erwiesene Theilnahme [3]), jede Thräne [4]), falsch, verrätherisch und tückisch selbst Umarmung und Kuß [5]). Die wahren Triebfedern und Absichten des ganzen heuchlerischen Thuns sind: Eigennutz [6]), böse Gesinnung [7]), Haß [8]), Neid [9]), Rachsucht [10]), Lust, Jemanden zu verkleinern [11]), ihn in seine Gewalt zu bekommen [12]), und selbst ihn aus dem Wege zu schaffen [13]). — Wir unterlassen, auf weitere ähnliche Sünden und Laster einzugehen, indem wir uns nur noch mit jenen befassen, die sich auf falsche Religion oder Religiosität, auf Irrlehre, Abgötterei, Aberglauben, falsches Prophetenthum rc. beziehen. Aber auch hier setzen wir dasjenige voraus, was wir hierüber schon oben in der Lehre von der Lüge abgehandelt haben. Die den religiösen Irrthum erzeugenden Principien sind nämlich: zuerst die Sünde, welche, in ihrem diabolischen Interesse die Wahrheit in Lüge verkehrend, den Geist in jene Verfinsterung versetzt, die ihn verhindert, die Sprache der sich positiv ihm offenbarenden Gottheit zu verstehen [14]). Dieses

---

1) 1 Makk. 7, 15. 16.
2) 2 Sam. 13, 27. 28. 1 Makk. 16, 15.
3) Ps. 41, 7. Sir. 12, 18.
4) Sir. 12, 16.
5) 2 Sam. 20, 9. Matth. 26, 48. 49.
6) Spr. 19, 6. Sir. 6, 8—11. 37, 1—5. Matth. 26, 15. 16. 48. 49.
7) Ps. 5, 9. 10. 28, 3. 41, 6. 7. 55, 19. 22. Spr. 26, 24. 25. 27, 6. Sir. 12, 9—11. 15—18. 27, 25. 26.
8) 2 Sam. 13, 22—28.
9) 1 Sam. 18, 8. 9. 2 Sam. 20, 9. 10. 19, 13.
10) 2 Sam. 3, 27.
11) Ps. 41, 7. Matth. 22, 15. 16.
12) 1 Makk. 1, 30—32. 7, 10—16. 27—29. 11, 1. 2. 12, 42—48.
13) 1 Mos. 34, 13—29. 1 Sam. 18, 25. 2 Sam. 20, 9. 10. 1 Makk. 12, 40—48. 16, 15. 16.
14) Joh. 8, 40—47: Jesus spricht zu den Juden: Nun aber trachtet ihr mir nach dem Leben, mir, der ich euch Wahrheit lehrte, die ich von Gott gehört. So etwas that Abraham nicht. Ihr thut die Werke eures Vaters. Sie sprachen zu ihm: Wir sind nicht unächte Kinder; wir haben Einen Vater, Gott. Darauf sagte ihnen Jesus: Wäre Gott euer Vater, so würdet ihr mich lieben, weil ich von Gott ausgegangen und gekommen bin; denn ich kam nicht von mir selber, sondern Er hat mich gesandt. Warum versteht ihr meine Sprache nicht? Weil ihr meine Lehren nicht hören könnet. Der Teufel ist euer Vater, und die Wünsche eures Vaters möchtet ihr gerne vollziehen. Von Anfang an war er ein Menschenmörder, und bestand nicht in der Wahrheit, denn in ihm ist keine Wahrheit. Wenn er lügt, so spricht er, was ihm ganz eigen ist,

sündige Interesse und die damit verbundene Verfinsterung des Geistes erhält sich von nun an fort und fort, und zieht sich durch alles religiöse Erkennen und Leben hindurch. Beides, sündiges Interesse und Verfinsterung wirken zunächst lähmend auf den Geist ein, und erzeugen geistige Trägheit und Erschlaffung in der Erforschung der Wahrheit, das zweite Princip des religiösen Irrthums [1]. Der durch Trägheit und Erschlaffung entnervte Geist hat seine natürliche Spannkraft herabgestimmt, und weder der Verstand mit seinem Urtheils-, noch die Vernunft mit ihrem Schlußvermögen bethätigen mehr die dem Geiste angeborne frische Kraft, kosmologisch, physikotheologisch und teleologisch den Satz vom Grunde in seiner ganzen Vollständigkeit zu vollziehen, um die letzte, absolute Ursache der Dinge zu erkennen. Statt daher im Denken zu dieser absoluten Ursache aufzusteigen, welche Gott ist, bleibt der bethörte Geist bei der Wirkung stehen, die er für jene Ursache, also das Geschöpf für den Schöpfer hält, und so geschieht es, daß er, von der relativen Schönheit, Kraft und Beschaffenheit der Welt und der Dinge in ihr ergötzt, hingerissen und getäuscht, diese für Gott hält und verehrt. So entstand der Cultus der Natur, der Elemente, der Gestirne und der Thiere [2]. Der erste Schritt in die Abgötterei des Heidenthums ist

---

denn er ist ein Lügner und der Vater derselben. Ich hingegen, eben weil ich die Wahrheit rede, finde keinen Glauben bei euch. Rede ich aber die Wahrheit, warum glaubet ihr nicht an mich? Wer aus Gott ist, der höret Gottes Wort; deßwegen höret ihr es nicht, weil ihr nicht aus Gott seid.

1) Jes. 44, 18—20. Luk. 11, 31. 32. Röm. 1, 28.

2) Weish. 13, 1—9: Thöricht von Natur waren alle Menschen, die in Nichtkenntniß Gottes befangen, nicht aus dem sichtbaren Guten den, der da ist, zu ersehen vermochten, und nicht, auf die Werke merkend, den Meister erkannten, sondern entweder das Feuer, oder den Wind, oder die schnelle Luft, oder den Kreis der Sterne, oder gewaltiges Wasser, oder die Lichter des Himmels für die weltregierenden Götter hielten. Wenn sie aber (diese Dinge), von ihrer Schönheit ergözt, für Götter hielten; so hätten sie einsehen sollen, wie viel besser ihr Gebieter ist: denn der Urheber der Schönheit schuf sie. Wenn sie aber die Kraft und Wirksamkeit bewunderten; so hätten sie daran merken sollen, wie viel mächtiger ihr Schöpfer ist. Denn aus der großen Schönheit der Geschöpfe wird vergleichungsweise der Urheber derselben erkannt. Gleichwohl verdienen diese verhältnißmäßig geringern Tadel, weil auch jene leicht irren, welche Gott suchen und finden wollen. Denn indem sie mit seinen Werken sich beschäftigen, und sie untersuchen, werden sie von der Gestalt betrogen, weil schön ist, was sie sehen. Aber auch sie sind nicht zu entschuldigen. Denn konnten sie in ihrer Einsicht so weit kommen, daß sie die Welt zu erforschen wissen, warum haben sie nicht eher noch den Herrn derselben gefunden? Vgl. 5 Mos. 4, 19. Apostlg. 17, 22—29. Röm. 1, 19—23. Ueber den Thiercultus vgl. 5 Mos. 4, 16—18. Weish. 11, 16. 12, 24. 15, 18. 19. Ueber die Art der

auch der erste Schritt in ein Heer voll Aberglaubens: man hat damit das dunkle, aber weite Reich der Träume, Vorbedeutungen, Wahrsagerei, Zeichendeuterei, Zauberei, Tagwählerei, Beschwörungen rc. betreten, — Erscheinungen, in und bei welchen sich mit der Thorheit des verfinsterten Geistes noch Fatalismus und dämonischer Cultus verbinden [1]. Aus diesen Verirrungen wird aber neben der Verblendung auch noch ein Anderes klar, daß nämlich und wie der Geist, wenn er mit der Thorheit die Selbstsucht verbindet, durch beide zumal dahin getrieben wird, die Mächte der Natur, denen er sich unterworfen, nun sich selbst auch zu unterwerfen, um die natürliche Verknüpfung der Dinge und den gewöhnlichen Lauf des Schicksals aufzuheben, seinem Nutzen und Gebrauch Alles dienstbar werden zu lassen, das Dunkel der Zeiten aufzuheben, und frühe Vergangenheit wie späte Zukunft sammt ihren Zuständen und Personen als Gegenwart herbei zu beschwören. Der Wahn, zu welchem der Mensch auf dem oben angezeigten Wege aus sich selber kommt, wird in ihm aber auch erzeugt durch falsches Prophetenthum. Der falsche Prophet, den Gott nicht gesendet, redet nicht aus dem Munde Jehovahs, er verkündet die Gesichte, die Idole seines verdorbenen Herzens, weissagt Lügen, führet in die Abgötterei und in den damit verbundenen Aberglauben [2]. Die Lüge

---

Entstehung der Götterbilder 5 Mos. 4, 28. Ps. 115, 4—7. 135, 15—17. Jes. 41, 7. 44, 9.—20. 45, 20. 46, 6. 7. Jer. 2, 28. 8, 9. 14. 16, 20. 51, 17. Hos. 8, 6. 13, 2. Habak. 3, 18. 19. Weish. 13, 10—19. 14, 1. 15, 7—17. Apostlg. 17, 29.

1) 5 Mos. 18, 9—12: Wenn du in das Land kommst, das Jehovah, dein Gott dir gibt, so lerne nicht den Gräueln jener Völker gleichthun. Es soll nicht gefunden werden unter dir, der seine Söhne und seine Töchter durch das Feuer führt, der Wahrsagerei treibt, der aus Wolken und Schlangen deutet und ein Zauberer, und Geisterbanner, und der Beschwörung befragt, und ein Weissager, und der die Todten beschwört. Denn ein Gräuel vor Jehovah ist Jeglicher, der dieß thut, und um dieser Gräuel willen treibt sie Jehovah dein Gott vor dir aus. Vgl. 2 Mos. 7, 11. 22, 8. 3, 20. 27. 3 Mos. 19, 31. 20, 27. 1 Sam. 15, 23. Ps. 58, 6. Jes. 29, 4. 47, 9. 12. Jer. 27, 9. Dan. 2, 2. Mal. 3, 5. Mich. 5, 11. Apostlg. 13, 6. 8. Gal. 5, 20. Offenb. 21, 8. 22, 15.

2) Jer. 23, 15. 16: Denn von den Propheten Jerusalems ist Verruchtheit ausgegangen über das Land. So spricht Gott der Heerschaaren: Höret nicht auf die Worte der Propheten, die euch weissagen: zum Wahne verleiten sie euch: ihres Herzens Gesichte reden sie, nicht aus dem Munde Jehovahs. Jer. 5, 30. 31: Entsetzliches und Schauderhaftes geschieht im Lande: die Propheten weissagen Lügen, und mein Volk hat es gerne also. Jer. 14, 14: Da sprach Jehovah zu mir: Lüge weissagen die Propheten in meinem Namen; ich habe sie nicht gesandt, und ihnen nichts aufgetragen: Lügen-Gesichte und Wahrsagerei und Götzentand und ihres

hat aber auf dem religiösen Gebiete noch andere traurige Wirkungen als ihre Erzeugnisse aufzuweisen. Wir verstehen unter diesen näher diejenigen, die mit der Religiosität und Sittlichkeit in innerer Verbindung stehen. Sie verleitet zu dem Streben, die Schwächen, Fehler und Verkehrtheiten des eigenen Lebens auch der Gottheit zuzulegen [1]), und erzeugt falsche Urtheile über das Wesen so wie über die Bethätigung und Aeußerung der Frömmigkeit [2]). Der religiöse Wahn ist aber endlich

---

Herzens Wahn weissagen sie euch. Jer. 23, 13. 14. Und an den Propheten Samarias gewahr ich Wahnwitz; sie weissagen im Namen Baals, und führen mein Volk Israel irre. Aber an den Propheten Israels gewahre ich Schauderhaftes: Ehebrechen und Wandeln in der Lüge, und sie bestärken die Bösen, daß Keiner zurückkehre von seiner Bosheit. Jer. 23, 25. 26. 27. 32: Ich höre, was die Propheten sprechen, die in meinem Namen Lügen weissagen, sprechend: Ich habe geträumt! Ich habe geträumt! Bis wann? haben sie im Sinne, die Propheten, die Lügen prophezeien und Propheten sind vom Truge ihres Herzens. Meinen sie, mein Volk meines Namens vergessen zu machen durch ihre Träume, die sie einander erzählen, so wie ihre Väter meinen Namen vergessen haben über dem Baal? Ich will an die, welche Lügen-Träume weissagen, ist der Spruch Jehovahs, und sie erzählen und mein Volk irre führen mit ihren Lügen und Prahlereien, und ich habe sie nicht gesandt und sie nicht entboten, und frommen werden sie diesem Volke nicht, ist der Spruch Jehovahs. Vgl. Jer. 27, 14—17. 28, 15—17. 29, 8. 9. 21—23. Klagl. 2, 14. Ezech. 13, 3. 7: So spricht Gott der Herr: Wehe über die niederträchtigen Propheten, die ihrem Sinne folgen, ohne daß sie gesehen! . . Habet ihr nicht Luggesichte geschaut und trüglichen Zauberspruch gesprochen? Und sie sprachen: das ist der Spruch Jehovahs, da ich doch nicht geredet habe. Vgl. Ezech. 13, 8—16. 23. 14, 9. 10. 22, 25. 28. Hos. 9, 7. 8. Mich. 3, 5—7. Sachar. 13, 2. 3. 4. 5. Matth. 7, 15. 16. 24, 24—26. Luk. 6, 44. Apostlg. 20, 29. 30. 2 Kor. 11, 13. Phil. 3, 2. Kol. 2, 8. 1 Tim. 4, 1. 2. 2 Petr. 2, 1—4. 1 Joh. 4, 1.

1) 4 Mos. 23, 19: Nicht ein Mensch ist Gott, daß er lüge, oder ein Sohn Adams, daß er sich gereuen lasse. Wie sollte er sprechen und nicht thun? Sollte er reden und es nicht bethätigen? Ps. 50, 16—21: Und zum Frevler spricht Gott: Was hast du von meinen Satzungen zu erzählen? und führest meinen Bund im Mund? Du hassest ja Zucht und wirfst meine Worte hinter dich. Wenn du sahest einen Dieb, da gefiel es dir bei ihm und mit Ehebrechern hieltest es du. Deinen Mund entfesselst du mit Unheil, und deine Zunge zettelt Betrug. Sitzest da, redest gegen deine Brüder, hängst dem Sohne deiner Mutter Mackel an. Solches hast du gethan und ich schwieg. Da meintest du ich sei dir gleich.

2) Jer. 7, 4—11: Verlasset euch nicht auf die Worte der Lüge, wenn sie sprechen: Tempel Jehovahs, Tempel Jehovahs, Tempel Jehovahs! Denn wenn ihr euern Wandel und eure Handlungen bessert, wenn ihr Gerechtigkeit übet zwischen Einem und dem Andern, Fremdling, Waise und Wittwe nicht bedrücket, und unschuldiges Blut nicht vergießet an diesem Orte und fremden Göttern nicht nachgehet zu eurem Schaden; so werde ich euch wohnen lassen an diesem Orte, in dem Lande, das ich euern Vätern gegeben von Ewigkeit zu Ewigkeit. Siehe! ihr verlasset euch auf

noch mit vielen Lastern und sittlichen Gräueln innerlich verkettet: aus ihm erzeugt sich der Antinomismus; dieser aber ist nur die große, allgemeine Kategorie für alle jene Sünden, welche aus dem bewußten, freien und absichtlichen Widerstreben gegen das göttliche Gesetz als solches entstehen. Der Cultus des falschen Gottes geht nach geheimem Zuge von Innen über in den Cultus des Lasters, und insbesondere in den Cultus der Sinnlichkeit, wobei Mysterien der Wollust und Orgien der Unzucht aller Gattung und Art gefeiert werden [1].

Worte der Lüge, die zu nichts frommen. Wie! Stehlen, morden, ehebrechen, falsch Schwören, und dem Baal räuchern, und fremden Göttern nachgehen, die ihr nicht kennet, — und dann kommet ihr und tretet vor mein Angesicht in diesem Hause, über das mein Name genannt ist und sprechet: Wir sind gerettet, damit ihr alle jene Gräuel ausübet! Ist denn eine Räuberhöhle geworden dieses Haus, über das mein Name genannt ist in euern Augen? Amos 5, 21—24: Ich hasse und verwerfe eure Feste und ich mag nicht riechen in eueren Festversammlungen. Bringet ihr mir auch Ganzopfer; so nehme ich doch eure Speiseopfer nicht gnädig auf, und das Mahlopfer eurer Mastßtiere sehe ich nicht an. Entferne von mir das Gesumme deiner Lieder, und das Spiel deiner Psalter will ich nicht hören. Micha 3, 11: Ihre Häupter richten um Bestechung, und ihre Priester lehren um Lohn, und ihre Propheten wahrsagen um Geld, und auf Jehovah stützen sie sich und sprechen: Ist nicht Jehovah unter uns? Nicht wird Unglück über uns kommen. Jes. 58, 1—8: Rufe mit lauter Kehle, halte nicht ein; wie eine Posaune erhebe deine Stimme und verkünde meinem Volke seine Missethat, und dem Hause Jakob seine Sünden: — da suchen sie mich Tag für Tag, und die Erkenntniß meiner Wege begehren sie; gleich einem Volke, das da Recht gethan und die Vorschriften seines Gottes nicht verlassen hat, fragen sie mich nach den Vorschriften des Rechten, die Nähe Gottes begehren sie. Warum fasten wir und du siehst es nicht! — Siehe, an eurem Fasttage gehet ihr dem Geschäfte nach, und all euren Erwerb treibet ihr ein. Siehe, zu Hader und Streit fastet ihr, und zu schlagen mit frevelhafter Faust. Ihr fastet nicht an solchem Tage, daß gehört werde in der Nähe eure Stimme. Ist das ein Fasten, das ich verlange? Ein Tag, an dem sich der Mensch kasteiet, zu krümmen dem Schilfe gleich sein Haupt, und daß auf Sack und Asche er sich lagere, — das magst du ein Fasten nennen und einen Tag des Wohlgefallens für Jehovah? Ist das Fasten, das ich verlange, nicht jenes? Zu öffnen die Schlingen des Frevels, zu lösen die Bande des Joches, frei zu entlassen die Unterdrückten, und daß ihr jegliches Joch abnehmet; — nicht jenes?: dem Hungrigen dein Brod zu brechen, daß du umherirrende Arme in das Haus bringest; so du siehest einen Nackten, daß du ihn bedeckest und deinem Fleische dich nicht entziehest. Dann wird, wie das Morgenroth, anbrechen dein Licht, und deine Heilung schnell gedeihen, und es zieht dir voran deine Frömmigkeit, die Herrlichkeit Jehovahs schließt deinen Zug. Vgl. Sir. 34, 30. 31. Matth. 15, 8. 9. Kol. 2, 20—23.

1) Weish. 12, 3—6. Denn du haßtest die alten Bewohner deines heiligen Landes, weil sie schändliche Werke der Zauberei trieben und frevelhafte gottesdienstliche Gebräuche, und als unbarmherzige Kindermörder, welche Theil nahmen an Mahlen von Menschenfleisch und Blut, als die zu schandbarem Götzendienst

Hat die Geschichte noch überall den Satz bestätigt, daß der religiöse Wahn in alles Leben Verderben gebracht habe [1]; so gehört zu diesem Verderben endlich auch das des Künstlers, und durch den Künstler, welcher aus Schmeichelei, Eigennutz, falschem Ehrgeiz, und Gewinnsucht dem Despotismus fröhnte, und die Apotheose vermittelte, das Verderben der Kunst [2], die, wie sie aus der Sünde entstanden ist, der Sünde selbst wieder dienstbar wird.

5) Das ist die Art und Weise, wie im Reiche des Bösen zufolge eines dunkeln und furchtbaren Geheimnisses Sünde aus Sünde in die Sünde vermittelst der Sünde sich ergießt, und alle zumal mit und unter einander aufs Engste sich verketten. Bei diesem Hervorströmen aus einander und bei dieser Verkettung mit einander nehmen sie zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen auch die verschiedenste Stellung zu einander ein. Was heute auf der genealogischen Tafel der Laster in der Reihe der Ascendenten steht, befindet sich morgen in der Reihe der Descendenten. Eine und dieselbe Sünde ist abwechselnd Mutter und Tochter. Wenn Hauptsünde diejenige genannt

---

Geweihten und Eltern die mit eigener Hand hülflose (Kinder-) Seelen würgten, und wolltest sie vertilgen durch unsere Väter Hände. Weish. 14, 22—30: Es genügte ihnen nicht, in der Gotteserkenntniß zu irren, sondern indem sie in einem großen Kampfe der Unwissenheit leben, halten sie so große Uebel sogar noch für Glück. Denn indem sie entweder kindermörderische Opfer bringen, oder versteckte Geheimnisse feiern, oder nach andern Sitten wilde Schwelgergelage halten, halten sie nicht mehr Lebenswandel und Ehe rein, sondern Einer mordet meuchlerisch den Andern oder beleidigt ihn durch Ehebruch. Alle ohne Unterschied beherrscht Blut und Mord, Diebstahl und Betrug, Verderben, Treulosigkeit, Aufruhr, Meineid, Störung der Guten, Undankbarkeit, Vergiftung der Seelen, unnatürliche Unzucht, Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Ausschweifung. Denn die Verehrung der nichtigen Götzen ist der Anfang jeglichen Uebels, Ursache und Ende. Denn entweder rasen sie in Fröhlichkeit, oder weissagen Lüge, oder leben ungerecht, oder schwören unbedenklich falsche Eide. Denn an leblose Götzen glaubend besorgen sie bei falschen Eiden keinen Schaden. Für Beides aber wird sie die gerechte Strafe treffen, weil sie im falschen Wahn von Gott den Götzen anhiengen, und falsch schauen, in trügerischem Sinnen Heiliges verachtend. Weitere Schilderungen: Weish. 2, 1—9. Röm. 1, 18—32. 1 Kor. 6, 9. 10. Ephes. 4, 17—19. 2 Tim. 3, 1—9. 4, 3. 4. 2 Petr. 2, 1—3. 10—22. Judä 4—16.

1) Weish. 14, 12. 14: Der Anfang des Lasters war das Erfinnen von Götzen, und ihre Erfindung das Verderben des Lebens . . . Denn durch eiteln Wahn der Menschen sind sie in die Welt gekommen.

2) Weish. 14, 16—21: Nachher ward allmälig die gottlose Sitte befestigt und als Gesetz beobachtet, und auf Herrscherbefehle wurden Schnitzwerke göttlich verehrt. Jene, welche die Leute nicht von Angesicht ehren konnten, weil sie ferne

wird, aus welcher andere Sünden stammen [1]); so erscheinen viele als Hauptsünden, indem sie als Stammsünden dadurch sich offenbaren, daß sie andere aus sich hervortreiben, und zwar bald größere bald kleinere, bald mehrere zumal, bald wenigere. Eben so wird jene Sünde, die für den Augenblick Zweck ist, in einem andern Augenblicke Mittel zum Zwecke. Die Sünde endlich, die jetzt als Art einer Gattung erscheint, erscheint kurz darauf selbst als Gattung. Wie in der Mathesis nach der Lehre von den Combinationen im Ganzen nur wenige Größen erfordert werden, um millionenmal ihre Stellung einander gegenüber zu wechseln und so in stets veränderter Ordnung aufzutreten; so können dasselbe auch wenige Sünden. Und so folgen bei einer großen Anzahl von Sünden Reihen auf Reihen, Gruppen auf Gruppen, Erscheinungen auf Erscheinungen, in stets veränderter Ordnung, um nach und nach die ganze fürchterliche Harmonie und grausenhafte Sympathie der Laster zu offenbaren. Was ferner eine Sünde oftmals erst durch eine in der genealogischen Tabelle später vorkommende zu erzeugen pflegt, das erzeugt sie oft unmittelbar und augenblicklich aus sich selber, indem sie alle Mittelstufen überspringt. Eben so gewahren wir mehrmals da,

---

wohnten, bildeten deren ferne Gestalt ab, und machten sich ein kenntliches Bild des geehrten Königs, um dem Abwesenden, als wäre er gegenwärtig, zu schmeicheln. Zur Erhöhung des Dienstes trieb auch, selbst ohne daß man es gewahrte, der Ehrgeiz des Künstlers. Denn dieser, im Streben, dem Machthaber zu gefallen, strengte seine Kunst an, die Aehnlichkeit zur Schönheit zu erheben. Die Menge aber, durch die Zierlichkeit des Werkes gefesselt, hielt den, der kurz vorher als Mensch geehrt ward, für einen Gegenstand der Anbetung. Und das ward dem Leben Anlaß zur Sünde, daß die Menschen, dem Unglück oder der Herrschermacht nachgebend, Stein und Holz den unmittheilbaren Namen beilegten. Weish. 15, 8—14: Ruchlos geschäftig bildet er (der Künstler) aus demselben Thon einen nichtigen Gott, er, der, vor Kurzem aus Erde entstanden, in Bälde dahin fährt, woher er genommen ist, wenn das Darlehen der Seele von ihm gefordert wird. Doch seine Sorge ist nicht, daß er bald dahin sinket, und daß sein Leben kurz ist, sondern er wetteifert mit Goldarbeitern und Silbergießern, ahmt Erzarbeiten nach, und hält es für eine Ehre, daß er Trugbilder formt. Sein Herz ist wie Asche, geringer als Erde seine Hoffnung und verächtlicher als Thon sein Leben. Denn er kennt nicht den, der ihn bildete, und der ihm eine wirksame Seele einhauchte und den Lebensodem einblies. Aber sie halten unser Dasein für einen Scherz und das Leben für einen gewinnreichen Jahrmarkt; man müsse, sagen sie, wo immer, selbst aus dem Bösen, Vortheil ziehen. Denn ein Solcher weiß vor Allen, daß er sündigt, wenn er aus irdischem Stoff zerbrechliche Gefäße und Bilder verfertigt. Alle sind die größten Thoren.

1) *Thom. Aquin.* Summa, prim. secundae qu. 84. art. 4: Dicitur vitium capitale, ex quo alia vitia oriuntur.

wo nach der Kenntniß der Person sonst nur ein langsames Sinken vorausgesetzt werden dürfte, in überraschender Art ein plötzliches, schnelles und furchtbares. Rüstet sich der Geist zum Kampfe; so ist dieser schon darum ein stets schwererer, weil, wenn auch ein einzelnes Laster niedergekämpft ist, in Folge jenes engverketteten Zusammenhanges alsbald ein anderes sein Haupt erhebt, um für sich so wie in Verbindung mit den übrigen Freiheit und Tugend niederzuhalten, zu überwinden, das besiegte Laster wieder aufzurichten und zu neuem Siege zu führen [1]. Indem aber aus dunkelm Grunde heraus die Sünden stets quellen und auf den Geist eine immer größere, drückendere und schmählichere Gewalt ausüben, zerstören und verwüsten sie immer gründlicher und umfassender das Wesen, die Kräfte und die Bestimmung desselben [2].

6) Es liegt schon im Begriffe der Frömmigkeit, daß, wo sie in That und Wahrheit, in kräftiger Wirklichkeit vorhanden ist, der Geist Eins mit Gott und mit dem Guten sei. Eben so liegt es aber auch im Begriffe der Herrschaft der Sünde, daß, wo diese Herrschaft nur selber feststeht, der creatürliche Geist Eins mit der Sünde, und die

---

1) *Cyprian.* de mortalitate, oper. ed. Paris. 1836, pag. 459: Caeterum quid aliud in mundo quam pugna adversus diabolum quotidie geritur, quam adversus jacula ejus et tela conflictationibus assiduis dimicatur? Cum avaritia nobis, cum impudicitia, cum ira, cum ambitione congressio est, cum carnalibus vitiis, cum illecebris saecularibus assidua et molesta luctatio est. Obsessa mens hominis et undique diaboli infestatione vallata, vix occurrit singulis, vix resistit. Si avaritia prostrata est, exsurgit libido. Si libido compressa est, succedit ambitio. Si ambitio contemta est, ira exasperat, inflat superbia, violentia invitat, invidia concordiam rumpit, amicitiam zelus abscindit. Cogeris maledicere, quod divina lex prohibet. Compelleris jurare, quod non licet. Tot persecutiones animus quotidie patitur, tot periculis pectus urgetur.

2) *Hugo de S. Victore in Annotationibus elucidatoriis in Abdiam.* Oper. tom. I. ed. Mogunt. 1617. pag. 157: Sunt ergo septem vitia capitalia, sive principalia, et ex his universa mala oriuntur. Hi sunt fontes abyssi tenebrosae, de quibus flumina Babylonis exeunt, et in omnem terram deducta stillicidia iniquitatis diffundunt . . . . De his vitiis vastatoribus, et universam naturae integritatem corrumpentibus, simulque malorum omnium germina producentibus quantum ad praesens officium explicandum sufficere putamus, loquamur. Septem ergo sunt: ex his tria hominem exspoliant; quartum exspoliatum flagellat; quintum flagellatum ejicit; sextum ejectum seducit: septimum seductum servitui subjicit. *Superbia* enim aufert homini Deum. *Invidia* aufert ei proximum. *Ira* aufert ei seipsum. *Tristitia* spoliatum flagellat. *Avaritia* flagellatum ejicit. *Gula* ejectum seducit. *Luxuria* seductum servituti subjicit. *Cfr.* Annotationes elucidator. Allegorior. in Matthaeum lib. II. c. 3. c. 16 (wörtliche Wiederholung von dem oben Mitgetheilten).

Sünde Eins mit dem creatürlichen Geiste sei. Das Streben der Sünde geht dahin, zuerst ein Mitbestandtheil des Geistes zu werden, dann aber den Geist selbst schlechthin zu bestimmen, und dadurch die Herrschaft über ihn zu vollenden [1].

7) Die Einheit des creatürlichen Geistes mit der Sünde steigert sich hinauf zur Einheit mit Satan, welche der absolute Widerspruch zu der Einheit mit Gott ist. Die Einheit des creatürlichen Geistes mit Satan bestimmt sich aber nach mehreren Seiten. Sie bestimmt sich nämlich zuerst historisch dadurch, daß durch Satan die Sünde in die Welt und durch seine Verführung in die Menschheit gekommen ist: er ist der Urheber, der Stammvater der Sünde [2]. Sie bestimmt sich ferner dadurch, daß der sündigende Geist mit Satan, unter dessen Einfluß er steht, gleiche Gesinnung hat und seine Handlung nachahmt [3]. Sie

1) *Macar. Aeg.* hom. XV. n. 35 (al. 57. 58): „Die Seele hat, obgleich sie nur Eine ist, dennoch viele Glieder. Und seit Adam das Gebot übertreten hat, ist die Schlange in die Seele eingezogen, ist Herrin des Hauses geworden, und wohnt gleichsam als eine zweite Seele mit der Seele. Der Herr spricht: Jeder, der nicht sich selbst verläugnet, und seine Seele haßt, ist nicht mein Jünger. Wer seine Seele liebt, der wird sie verderben; Luk. 14, 13. Matth. 16, 24. 25. Nachdem die Sünde in die Seele eingegangen ist, ist sie gleichsam ein Glied von ihr geworden; ja selbst mit dem leiblichen Menschen ist sie vereiniget, und es entspringen nun viele unreine Gedanken im Herzen. Wer nun den Willen seiner Seele thut, der thut den Willen seines Herzens, mit dem die Seele verbunden und verschmolzen ist. Wer seine Seele (dem heil. Geiste) unterordnet, und sich selbst und seinen Gelüsten zürnet, der hat ein Geschäft, wie das des Unterjochers einer feindlichen Stadt: er ist würdig, das volle Maaß des Geistes zu empfangen, er wird durch Gottes Kraft ein reiner Mensch und über sich selbst erhoben. Er wird theilhaftig der göttlichen Natur, wird ein Kind Gottes und empfängt das himmlische Siegel in seiner Seele."

2) Joh. 8, 44: Der Teufel ist euer Vater, und die Wünsche eures Vaters möchtet ihr gerne vollziehen. Von Anfang war er ein Menschenmörder, und bestand nicht in der Wahrheit: denn in ihm ist keine Wahrheit. Wenn er lügt, so spricht er, was ihm eigen ist; denn er ist ein Lügner und ein Vater der Lüge. 2 Kor. 11, 3: Ich fürchte aber, es möchten, gleichwie die Schlange mit ihrer Arglist die Eva verführt hat, so auch eure Gemüther verderbt werden und abfallen von der Einfalt, die in Christo ist. Offenb. 12, 9. Es ward hinabgeworfen jener große Drache, die alte Schlange, welcher genannt wird der Teufel oder Satan, welcher die ganze Welt verführt.

3) Joh. 8, 38: Ich lehre, was ich bei meinem Vater gesehen; ihr hingegen thut, was ihr bei euerm Vater gesehen. Das Feuer, welches nach Jakob. 3, 6. das Rad des Lebens in Flammen setzt, ist selbst von der Hölle angezündet. *Macar. Aeg.* hom. XVI. n. 2. (al. 4): „Eben so wird die Seele, wenn sie verwirrt wird, von der Sünde besudelt und mit ihr vermengt, und es wird nun die Seele mit Satan, die beide geistige Wesen sind, Eins durch die Zusammenstim-

bestimmt sich endlich durch die Gewalt, durch welche er Herrschaft über den Geist gewinnt [1]). Indem aber Satan diese Gewalt übt, übt er zugleich Betrug, wonach er eben seine Gewalt als Naturanlage, und darum als innere Nothwendigkeit erscheinen läßt, welcher der Mensch zu folgen habe [2]). Die Werke, die in solcher Einheit vollzogen werden, werden Werke des Teufels [3]), die aber, welche sie aus jener Einheit heraus vollziehen, Kinder des Teufels [4]) genannt, ein Ausdruck, dem andere dem Inhalte nach gleichkommen, als: Kinder der Bosheit [5]), Kinder des Verderbens [6]), des Abfalls [7]), der Hölle [8]), des Zorns [9]), des Unglaubens [10]), des Todes [11]), dieser Welt [12]), d. i. jener Welt, in welcher Satan seine finstere Herrschaft übt, um welcher Willen er der Fürst dieser Welt geheißen wird [13]).

---

mung, z. B. Ehebruch oder Mord zu begehen. Darum heißt es: Wer einer Hure anhängt, wird Ein Leib mit ihr." 1 Kor. 6, 17.

1) Apostlg. 26, 17, 18: Ich will dich aus dem Volke und den Heiden retten, zu welchen ich dich jetzt sende, um ihnen die Augen zu öffnen, daß sie von der Finsterniß zum Lichte, von der Gewalt Satans zu Gott sich bekehren.

2) *Macar.* hom. XV. n. 49. (al. 76): „Die ganze sichtbare Welt, von den Königen herab bis zum Pöbel herunter, ist in Verwirrung, in Unordnung und Streit, und Niemand bedenkt die Ursache hievon. Das sich kund gebende Böse kam durch den Ungehorsam Adams in die Welt, und ist nun der Stachel des Todes. Die Sünde nämlich, die in die Welt gekommen ist, die eine geistige Kraft des Satan, etwas Wesentliches des Satan ist, sie hat alles Böse in die Welt ausgesäet. Verborgen wirkt sie nun im Innern des Menschen, im Geiste, und verursacht Streit in den Gedanken. Die Menschen aber bedenken nicht, daß sie, von einer fremden Macht getrieben, das Böse thun, sondern sie glauben, es sei dieß etwas ganz Natürliches." In einem dem Chrysostomus zugeschriebenen Sermon de fato heißt es: „Gott sagt: Ich habe dir Leben und Tod vorgelegt, nach was du willst, kannst du deine Hand ausstrecken. Der Teufel sagt: Es liegt nicht an dir, daß du deine Hand ausstreckest, sondern was du thust, das thust du durch Nothwendigkeit und Gewalt."

3) 1 Joh. 3, 8.

4) Apostlg. 13, 10. 1 Joh. 3, 8. 9. 10.

5) 2 Sam. 7, 10. Matth. 13, 38.

6) 2 Thessal. 2, 3.

7) Jes. 57, 4.

8) Matth. 23, 15.

9) Ephes. 2, 3.

10) Ephes. 5, 6. Kol. 3, 6.

11) Ps. 79, 11. 102, 21.

12) Luk. 16, 8.

13) Hiob 41, 25. Matth. 4, 9. Luk. 4, 6. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. 2 Kor. 4, 3. 4. Ephes. 2, 1. 2. Ephes. 6, 12.

Die Sünde als Herrschaft des Fleisches über den Geist. Materialisirung, Verthierung und Dämonisirung des höhern Menschenwesens. Die Folgen hievon für das Gesammtleben der Menschheit.

§ 160.

Die sinnliche Natur des Menschen (d. i. Seele und Leib, im Unterschiede vom Geiste) ist als die von Gott ursprünglich gut geschaffene weder an sich sündig noch der Sitz der Sünde. Das Gesetz der Sünde aber, welches die Macht des Bösen zu erhöhen und zu befestigen strebt, gibt der schon vorhandenen Selbstsucht die Richtung zur Sinnenlust hin, erregt einen Widerstreit zwischen Geist und Fleisch und unterwirft endlich den Geist der Herrschaft des Fleisches. Durch diese unwürdige, der Idee widerstrebende Herrschaft vollzieht sich eine immer weiter schreitende Trübung und Schwächung des Geistes, so wie eine zunehmende Materialisirung, Verthierung und Dämonisirung des höhern Menschenwesens, welche ihre heillosen Folgen auf das Erkennen, Wollen, Fühlen und Leben des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit erstrecken. Der Begriff des Gesammtlebens der Fleischlichen, d. i. derjenigen, die vom Fleische sich bestimmen lassen, oder das Fleisch zum Princip ihres gesammten Lebens erheben, gibt den biblischen Begriff vom Kosmos, d. h. den Begriff der von Gott abgefallenen Welt.

1) Nach früherer Darstellung lag es im Begriffe der ursprünglichen objectiven Vollendung des Menschen durch Gott, daß, wie die Natur dem Menschen, so auch im Menschen selber der Leib und die Seele sammt ihren Bewegungen und Begehrungen dem Geiste, der Geist selbst aber Gott unterworfen war [1]). Die objective Vollendung soll sich nach der Bestimmung des Menschen zugleich subjectiv vollziehen. Diese subjective Vollendung vollzieht sich aber in folgender Weise. Wir haben früher die Natur des Menschen in Leib und Geist eingetheilt, vom Leibe aber gesehen, daß die Entelechie desselben die Seele sei, die er mit dem Thiere theilt. Der Mensch ist die Einheit von Geist und

1) Dogm. III. 793—807. vgl. 731—741.

Thier [1]), d. i. die Einheit von Geist und des mit der Seele zusammenbestehenden und mit dieser selber wieder eine Einheit bildenden Leibes: das Thier ist die Einheit von Leib und Seele. Diese beiden nun, Geist und Leib, treten in ihr ideales, d. i. in ihr durch die Idee bestimmtes Verhältniß dann ein, wenn der Geist mit seinen Kräften unbedingte Herrschaft über die Seele, die Seele aber mit ihren Kräften nach dem Willen des Geistes unbedingte Herrschaft über den Leib und die Kräfte desselben übt, so daß das, was in Seele und Leib Alles bestimmt, leitet, regiert, bildet, beherrscht, und Allem die Richtung verleiht, der Geist ist. Vom Geiste selbst aber haben wir früher schon gesehen, daß er mit allen seinen Kräften und Vermögen an das Gewissen geknüpft ist, welches als der höhere, innere und ewige Mensch, und gleichsam die Person gewordene Idee des Menschen, die unbedingte Forderung an die Freiheit stellt, das Gesetz des Guten, mit dem es selbst schlechthin übereinstimmt, oder das Gute als das Gesetz, zu vollziehen, welches Gesetz vom göttlichen Willen ausgegangen ist, als göttliches Gesetz von der Freiheit vollzogen [2]), und zwar so vollzogen wird, daß der Geist, welcher als der freie die Ursache des Wollens so wie des Nichtwollens des Guten ist, das Gute, das er wollen soll, aus sich selber auch will. Das Gesetz Gottes, welches als solches auch das Gesetz des Lebens ist, wird so zum Gesetze des Geistes, es wird vom Geiste frei, wie und als ein eigenes, vollzogen. Der Inhalt beider aber ist das Gute. Das göttliche Gesetz und das Gesetz des Geistes vollziehend, vollzieht somit der Mensch die Idee des Guten als das Gesetz des Lebens. Indem aber der Geist, wie er sich selbst der Idee des Guten als dem Gesetze des Lebens unbedingt unterwirft, zugleich auch die Seele und den Leib sich selber (dem Geiste), im Namen der Idee des Guten unterwürfig macht, auf daß sie ihm gehorsam seien, — wird der ganze Mensch Gott, dem göttlichen Gesetze und der Idee des Guten dienend gemacht: der Geist, weil er das göttliche Gesetz, welches zu seinem Inhalt die Idee des Guten hat, zum Gesetze seiner selber, des Geistes macht und als solches frei befolgt; — die Seele, weil sie dem vom göttlichen Gesetze beherrschten Geiste folgt; — der Leib, weil er der Seele gehorsam ist, die vom Geiste beherrscht ist. So wird und vollzieht sich der göttliche Wille

1) Dogm. III. 357—373.
2) Dogm. III. 607—687.

als der absolut gute als das Gesetz des Lebens. Und dieses Verhältniß, wonach das Fleisch unbedingt dem Geiste, wie dieser Gott, unterworfen ist, haben wir kurz zuvor das ideale d. i. das der Idee entsprechende genannt. Dieses Verhältniß ist, wie die Herrschaft des Geistes, ununterbrochen, stetig, frisch, kräftig und lebendig, und durch die Lebendigkeit in unaufhörlicher Thätigkeit. Immer bestimmt sich der Geist nach dem göttlichen Gesetze, immer herrscht der Geist im Namen der Idee des Guten über das Fleisch, immer gehorcht das Fleisch dem Willen des Geistes, immer setzt sich der Wille des Geistes in entsprechende Handlungen und Thaten über. Das ist die Herrschaft, zu welcher der Geist über das Fleisch von Gott durch Natur und Offenbarung zumal berufen ist: der Befolgung dieses göttlichen Imperativs folgt als Resultat das ewige Leben [1]. Mit dem obigen Imperativ, den Geist über das Fleisch herrschen zu lassen, verbindet sich der identische, und nur dem Ausdrucke nach andere: im Geiste zu wandeln [2], auf den Geist zu säen [3] u. a. Die bisher nur im Allgemeinen ausgedrückte Herrschaft des Geistes haben wir sofort näher, wenn auch nicht umständlich, zu beschreiben. Sie ist nach dem Obigen Herrschaft des Geistes über die Seele [4], und Herrschaft desselben Geistes über den Leib [5]. Wir haben die Herrschaft des

---

1) Röm. 8, 5. Die vom Geiste Regierten denken auf das Geistige. Das Streben des Geistes ist Leben und Friede. 8, 13. 14: Wenn ihr nach dem Fleische lebet, so seid ihr todt; wenn ihr aber durch den Geist die Triebe des Fleisches tödtet, so werdet ihr leben. Denn Alle, die durch den Geist Gottes sich leiten lassen, sind Kinder Gottes. Gal. 5, 22. 23: Des Geistes Frucht ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Glaube, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Keuschheit. Gegen dergleichen ist das Gesetz nicht. Gal. 5, 18. Lasset euch vom Geiste regieren, dann seid ihr nicht unter dem Gesetz.

2) Gal. 5, 16: Wandelt im Geiste, so werdet ihr die Gelüste des Fleisches nicht vollbringen.

3) Gal. 6, 7—9: Irret nicht! Gott läßt seiner nicht spotten; denn was der Mensch säet, das wird er auch ärndten. Wer auf das Fleisch säet, wird vom Fleische Verderben ärndten; wer aber auf den Geist säet, der wird vom Geiste ewiges Leben ärndten. Lasset uns also im Gutesthun nicht müde werden: denn ärndten werden wir zu seiner Zeit, wenn wir nicht ermatten.

4) Theophanes erklärt homil. 47 den Geist als den Vorstand und Regenten der Seele: *πνευμα ὁ τη ψυχῃ ἐποχος νους*. Theodoret aber nennt nach Röm. 8, 10 Geist die bereits geistig gewordene (d. h. die vom Geiste beherrschte) Seele; unter *πνευμα* versteht er *την ψυχην, ὡς πνευματικην ἠδη γεγενημενην*.

5) Den Ausdruck *σωμα πνευματικον* 1 Kor. 15, 44. nehmen mehrere Kirchenväter als: vom Geiste regierten, den Einflüssen desselben sich hingebenden oder hingegebenen Leib. So Theodoret i. h. loc. *πνευματικον καλει σωμα, το ὑπο*

Geistes über die Seele und den Leib eine **unbedingte** genannt. Eine Folge wie eine Bethätigung dieser Herrschaft ist es, daß **alle Kräfte des Leibes und der Seele durch den Geist erregt, getrieben, bestimmt, geleitet und bis zu dem von ihm gesetzten Ziele hin geführt werden**, daß **sie nur jenen Impulsen folgen**, die **von ihm ausgehen**, daß **sie nur als seine Organe thätig sind und wirken, und Alles von sich abweisen, was dem Geiste, seinen Ideen und Gesetzen entgegenstehend, und des Geistes nicht würdig ist.** Indem aber die Kräfte des Leibes und der Seele in ihren Verrichtungen nur jenen Impulsen folgsam sind, die sie vom Geiste empfangen; so sind alle Werke der Seele und des Leibes nur **Werke des Geistes**, oder **Werke der Seele und des Leibes durch den Geist.** Der Leib mit seinen Bewegungen, Trieben und Bedürfnissen ist stets bestimmt durch die Seele, welche selber wieder bestimmt durch den Geist ist. Die **Seele** aber nimmt ihre Richtung nicht dem Leibe zu, um an ihm ein Object für ihr Streben und Verlangen zu haben; sie sucht und findet ihre Lust nicht in leiblichen Genüssen, hat nicht Wohlgefallen an leiblichen Dingen, erwartet vielmehr, indem sie am Leiblichen Mißfallen und Unlust empfindet, alle wahre Lust und alles wirkliche Wohlgefallen von Seite des Geistes her, dessen Lust und Unlust, Wohlgefallen und Mißfallen auf sie übergeht. Sein Interesse ist und bethätiget sich in Allem als ihr eigenes, — dieses aber ist das **Gute.** Was von den Neigungen, Trieben, Begehrungen und Interessen **der Seele** gilt, das gilt auch von jenen Kräften und Thätigkeiten derselben, welche das Erkennen vermitteln. Das **Aufmerken**, die **äußere Wahrnehmung**, die **sinnliche Anschauung**, die **Vorstellung**, die **Erinnerung**, die **Einbildung** &c., sie alle richten sich in ihren Operationen nach dem Gesetze des Geistes; sie nehmen auf, was dieser will, und sie schließen Alles von sich aus, was seinem Gesetze, d. i. der Idee des Guten, zuwider ist. Nicht anders verhält es sich, wenn es um die Kräfte des **Geistes** selber sich handelt, die an die Kräfte der Seele sich anschließen. Nur das schlechthin Gute

---

του πνευματος οἰκονομουμενον. Athanas. de incarnat. contr. Apol. *σωμα πνευματικον* ist derjenige Leib, der *ἐν ἐξουσιᾳ και φυσει πνευματος* ist. *Theophylact.* in 1 Cor. 15, 44: *πνευματικον σωμα, το την του ἁγιου πνευματος καταπλουτουν, και ὑπ᾽ ἐκεινου τα παντα διοικουμενον. Methodius* apud Oecumenium ad eundem locum: *πνευματικον — το χωρουν πασαν του ἁγιου πνευματος την ἐνεργειαν και κοινωνιαν.* Ebendaselbst *Photius: πνευματικον δε, ὁτι οὐκετι τοις ψυχικοις ὑπηρετησει παθημασιν.*

ist der eigentliche, wahre Gegenstand für Verstand und Vernunft, für die Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Alles, was seiner Natur nach nicht gut oder dem Guten zuwider ist, weist der Geist, der sich selbst mit seinen Kräften der Idee des Guten als dem göttlichen Gesetze unbedingt unterworfen hat, von sich ab, und es bleibt für das Nichtgute von der Aeußerung seiner Thätigkeiten nichts übrig als die härteste Negation. Auch die Phantasie, im Dienste des Wahren und Heiligen allein stehend, hält ihre bildende Kraft nur auf das Gute gerichtet, und verschmäht, Idole zu schaffen, wie sie von der dichtenden Lüge ausgehen, die eine Tochter der Sünde ist. Das Nämliche ist von den höhern Anschauungen, Gefühlen und Empfindungen zu sagen, gehören sie dem Gemüthe, oder der Intelligenz, oder dem Willen, oder dem Gebiete des Schönen an; es ist endlich zu sagen von geistigen und seelischen Stimmungen; vom Geiste des Guten durchdrungen wird heilig die Freude, heilig der Schmerz, heilig die Furcht, heilig die Erwartung, heilig die Hoffnung, heilig die Sehnsucht 2c. Dadurch aber, daß Leib und Seele sich dem Geiste, der Geist aber sich selber dem göttlichen Gesetze unterwirft, kommt in das ganze Leben des Menschen eine große Einheit, die zugleich auch stark ist, weil die geeinten Kräfte zugleich geheiligte Mächte sind. Jede derselben steht für sich selber als vollendete Tugend da, bildet aber mit allen übrigen zumal jene oben beschriebene Eine Kette, die zwar die Sünden zusammen auch bilden wollen, aber nicht bilden, weil die Selbstsucht, die im Laster wohnt, immer wieder die Einheit auflöst, die nicht im Namen des Guten, sondern des Bösen sich gebildet hat [1]). Das oben beschriebene gottgewollte Verhältniß sucht das Gesetz der Sünde zu verkehren und den Geist der Herrschaft des Fleisches zu unterwerfen.

---

1) *Thom. Aqu.* Summa. 1. 2. qu. 73. art. 1. ad 3: Dicendum, quod amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum: et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent: sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa; prout sc. homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa, et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt invicem connexa. *Ibid.* in corp. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud, ad quod convertuntur, manifestum est, quod secundum illud, quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quae sunt connexae, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

2) Nach dem biblischen Sprachgebrauche bedeutet das Wort Fleisch, σαρξ, ein Mehrfaches. Es bezeichnet nämlich bald den Menschen, die menschliche Natur im Allgemeinen [1]), bald den menschlichen Leib, die ganze sichtbare irdische Hülle des Menschen, das σωμα [2]), bald Anderes, das in unsere gegenwärtige Betrachtung weniger fällt [3]). Weder nach der einen noch nach der andern der angeführten Bedeutungen kann aber, worauf wir in der Lehre vom Ursprung der Sünde mit noch mehr Ausführlichkeit zurückkommen, das Fleisch etwas von Natur Sündiges oder der Sitz der Sünde genannt werden. Eben so wenig ist es das Fleisch, das den Menschen zur Sünde reizt, hinleitet oder antreibt, und der Begriff der Sünde wird schlechthin aufgehoben, wenn man im Fleische als solchem den Keim, die Quelle, die Wurzel, den Reiz und den Trieb zum Bösen erkennen wollte. Denn als von Gott erschaffen ist die leibliche, die sinnliche Natur zugleich und nothwendig gut geschaffen, und zum vollständigen Begriffe des Gut-Geschaffenseins gehört nicht nur, daß Etwas nicht als ein Böses ursprünglich in die Existenz gesetzt sei, sondern auch, daß aus ihm nicht

---

1) 1 Mos. 2, 24. 6, 12. Jes. 40, 6. Jer. 17, 5. Sir. 14, 18. Mark. 10, 8. Luk. 3, 6, Joh. 1, 14. 3, 6. 17, 2. Apostlg. 2, 17. 30. Röm. 1, 3. 3, 20. 9, 5. 1 Kor. 1, 26. 29. 6, 10. 2 Kor. 10, 2. Phil. 16. 1 Tim. 3, 16. *Theodor. Mopsvest.* Caten. in cap. I. Joann. ἰδιωμα της γραφης, ἀπο της σαρκος τον ὁλον ἀνθρωπον καλειν. *Augustin.* de gratia novi Testamenti liber ad Honoratum, seu Epist. 140: Sed more suo Scriptura . . . carnem pro homine posuit. *Cfr.* de anima et ejus origine, c. 17: Nam et ex parte totum, et ex toto partem divina eloquia significare consueverunt. Ex parte enim totum significatum est, ubi legitur: *Ad te omnis caro veniet*: quia ex carne intelligitur totus homo. Enarrat. in Psalm. 135. Omni carni, hoc est: omni hominum generi. Sermon. 154. de verbis Apost. Rom. 7. cap. 6. *Videbit omnis caro salutare Dei.* Quid est, *Videbit omnis caro*, nisi videbit omnis homo? De civit. Dei l. XIV. c. 4: Et illud ex hoc eodem loquendi modo intelligitur, id est, a parte totum. Et ab anima namque, et a carne, quae sunt partes hominis, potest totum significari quod est homo.

2) 1 Mos. 40. 19. 3. Mos. 14, 9. 1 Sam. 17, 44. Hiob 2, 5. Apostlg. 2, 31. Röm. 2, 28. 1. Kor. 5, 5. 15, 39. 2 Kor. 4, 11. 7, 1. 12, 7. Ephes. 5, 29. Kol. 2, 1. 5. 23. 1 Petr. 3, 18. 21. 4, 1. 6. Jud. 8. *Theodoret.* in I. ad Corinth. 5, 3. *Augustin.* de anima et ejus orig. c. 18: Op. imperfect. contra Julian. II. 61: Apostolus etiam quod ait: *Exterior homo corrumpitur:* puto quod carnem intelligi voluit.

3) So z. B. gemeinschaftliche Abstammung Röm. 9, 3. 11, 14. Blutsverwandtschaft 1 Mos. 37, 27. Jes. 58, 7. Apostlg. 2, 30. Röm. 1, 3. 9, 5., das irdische Leben Gal. 2, 20. Phil. 1, 22. 24. 1 Petr. 4, 2., äußerliche Umstände Joh. 8, 15. 2 Kor. 5, 16. Gal. 4, 14. 6, 12. Ephes. 6, 5. 1 Petr. 1, 24.

von selber und mit Naturnothwendigkeit ein Böses sich entwickle [1]. Ueberall ist es der freie Geist allein, der sündigt und wenn vom Fleische mit die Rede ist, so ist, um schon hier vorläufig etwas darüber zu bestimmen, nur das vom Geiste mißbrauchte Fleisch zu verstehen [2]. Fleischlich im eigentlichen Sinne kann daher nicht eine Gesinnung, ein Streben genannt werden, das vom Fleische auf den Geist, diesen trübend, verfinsternd und verunreinigend, übergeht, sondern umgekehrt ist fleischlich nur die Gesinnung oder das Streben des Geistes, welcher seine Richtung zum Fleische hinnimmt, um in demselben seine Bestimmung und seine Befriedigung zu finden [3]. Wenn daher und wo immer in der heil. Schrift der Leib, d. i. die sinnliche animalische Natur des Menschen Fleisch genannt wird, da kann das Fleisch nimmermehr die Quelle der Sünde sein, und das Wort Fleisch (σαρξ) muß, wenn es im factischen Gegensatze zu Geist (πνευμα) und als Quelle oder Sitz der Sünde (etwa nach Röm. 8, 7. f. Gal. 5, 16. f. Ephes. 2, 3) aufgefaßt wird, etwas ganz Anderes bedeuten, als Leib. Denn ein gewaltiger, schlechthin nicht zu begreifender Widerspruch würde in dem zur Erscheinung kommen, was die positive Offenbarung über den Leib,

---

1) *August.* Serm. 156. de verb. Apost. Rom. 8, 12. 13. c. 6: Nam et ipsa (caro) Dei creatura est, et ab eo condita, a quo et anima . . . Ergo caro non est malum. Operis imperfecti contra Julian, l. VI. c. 14: His enim suis sententiis catholici Antistites satis aperteque docuerunt, carnis non naturam malum esse. De civit. Dei X. 24: Bonus itaque verusque mediator (Christus) ostendit, peccatum esse malum, non carnis substantiam vel naturam. Augustinus hat die Incarnation im Auge.

2) Daher kommt es, daß die Kirchenväter, wenn von fleischlicher Gesinnung, fleischlichen Gelüsten und Genüssen die Rede ist, ausdrücklich hervorheben, daß nicht das Fleisch als solches sündige oder zur Sünde reize, sondern der das Fleisch mißbrauchende Geist. So bemerkt Methodius in Bibliotheca Photii, cod. 234. p. 921. zu 1 Kor. 15, 50 (Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben:) „Nicht das Fleisch selbst hat der Apostel gemeint, sondern den vernunftwidrigen Antrieb der Seele zu schändlichen Wollüsten.“ Epiphanius nennt haeres. 42: „fleischliche Menschen, die, welche das Schlechte durch das Fleisch vollbringen, wie Ehebruch, Idololatrie u. dgl.“

3) Theodoret zu Röm. 8, 6. 7: „Fleischliche Gesinnung nennt er (d. Apostel) vom Geringern den Namen schöpfend, den verdichteten, stumpfgewordenen Geist. Denn das Fleisch an sich hat keine eigene Gesinnung, sondern der stumpfe und rohe Gedanke ist die Gesinnung des Fleisches, wie wenn Jemand sagte: der Geist, der Fleischliches athmet.“ Aehnlich *Chrysost.* hom. XIII. in epist. ad Rom. *Oecumen.* ad eand. epist. u. *Epiphan.* haer. 64; „Der Apostel sagt nicht, daß sich das Fleisch dem Guten nicht unterwerfe, sondern er meint die fleischliche Gesinnung, den Trieb und das Entzündet- oder Entbranntsein zum Unrecht.“

sein Wesen und seine Bestimmung lehrt. Wenn die Weisheit, die göttliche Kraft ist, in einem der Sünde dienstbar gewordenen Leibe nicht wohnt [1]; so kann der Leib, welcher der Sünde dienstbar gemacht, d. h. der Sünde als einem Andern unterworfen worden ist, nicht zugleich die Quelle der Sünde sein, denn es hätte sich ja die Sünde ganz naturgemäß aus ihm entwickelt, und von einer Unterwerfung unter sie dürfte keine Rede sein. Der Leib kann nicht zugleich das Bestimmte und Bestimmende sein. Die genannte Vorstellung ist aber zugleich auch durch alle jene Schriftstellen ausgeschlossen, welche in das Wesen des Leibes eine Güte, und in die Bestimmung desselben eine gewisse Heiligkeit legen, und zwar in Absicht auf das Verhältniß desselben zu Gott und zum Geiste. Wir theilen sofort jene Schriftstellen, in welchen von der Bestimmung und der wahren Thätigkeit des Leibes im idealen Sinne das Wichtigste ausgesagt ist, ihrem Inhalte nach mit; sie lauten dahin: daß der Leib, wie die Seele, dem lebendigen Gott jauchze [2], daß seine Glieder Gott zu Werkzeugen der Tugend, zur Heiligung, als ein lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer dargeboten und gewidmet werden [3], daß der Leib für den Herrn da sei, wie der Herr für den Leib [4], daß die Leiber Glieder Christi seien [5], Tempel des in uns wohnenden heiligen Geistes [6], daß wir an unserm Leibe Gott verherrlichen und tragen [7], daß wir Jesu Todesleiden an unserm Leibe umhertragen, auf daß auch das Leben Jesu an unserm Leibe sichtbar werde [8], daß, indem wir in Gottesfurcht nach immer vollkommnerer Heiligkeit streben, wir uns rein erhalten von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes [9]. — Das bisher gewonnene Resultat ist: Das Fleisch, die materielle Substanz des menschlichen und thierischen Leibes, oder die sinnliche animalische Natur des Menschen, steht in keinem ursprünglichen Gegensatz zum Geiste, ist nicht die Quelle der Sünde, sondern hat als Fleisch keine ethische Bedeutung, erhält sie aber in seinem Verhältniß zum Geiste, zum göttlichen Gesetze und zur Idee des Guten. Kommt

1) Weish. 1, 4.
2) Ps. 84, 3.
3) Röm. 6, 13. 19. 12, 1.
4) 1 Kor. 6, 13.
5) 1 Kor. 6, 15.
6) 1 Kor. 6, 19.
7) 1 Kor. 6, 20.
8) 2 Kor. 4, 10.
9) 2 Kor. 7, 1.

daher das Wort Fleisch in der Schrift neben dieser ursprünglichen Bedeutung noch in einer andern, und zwar in jener vor, wonach es sich auf die Sünde bezieht, dem Geiste so wie dem göttlichen Gesetze und der Idee des Guten gegenüber feindselig sich verhält; so kann das Fleisch in dieser andern Bedeutung nicht eine Entwickelung des Fleisches in der ursprünglichen Bedeutung desselben sein, sondern es muß eine nach der Schöpfung eingetretene höchst verhängnißvolle That vorausgesetzt werden, welche dem ganzen Organismus des menschlichen Wesens eine ungöttliche Richtung gegeben und die Ordnung desselben zerstört hat, — und diese That muß eine That des Geistes sein, welche in ihren Wirkungen und Consequenzen unter das Gesetz der Sünde fällt, oder vielmehr durch dieses Gesetz bestimmt ist. Jene That des Geistes aber ist die Sünde selbst als factischer Abfall des Geistes von Gott, von der Idee, vom Gesetz und von der in der Idee und im Gesetz ausgesprochenen Bestimmung.

3) Vom Menschen haben wir gesehen, daß er, die allgemeine Bestimmung der Creatur theilend, sein Ziel in Gott hat. Die Bestimmung selbst aber aller Creatur, besonders der geistigen, ist nicht ein Aeußeres, sondern ein Inneres, Innerlich-Lebendiges, auch wenn das Ziel nicht ihn ihr selber allein, sondern auch außer ihr liegt, wie Gott. Jene Innerlichkeit erweist ihre Lebendigkeit durch eine stete Regsamkeit. Diese Regsamkeit liegt in einem lebendigen Triebe, welcher sich als ein lebendiges Streben offenbart. Trieb und Streben aber, mit einer lebendigen Bewegung innerlichst verbunden, setzen ein Bedürfen voraus: der Trieb zum vollständigen Dasein und glücklichen Leben treibt zu dem, dessen man bedarf. So lange das Wesen das, dessen es zu seinem vollkommenen Dasein und glücklichen, seligen Leben bedarf, nicht vollständig erlangt hat, fühlt es innerlich Mangel. So lange der Mangel gefühlt wird, herrscht Unruhe, und diese Unruhe ist um so größer und gefühlter, wenn das Object, in welchem der Geist seine Bestimmung und sein Ziel hat, Gott ist [1]. Ist nun aber der Geist des Menschen von Gott, in dem er seine Bestimmung hat, abgefallen; so tritt eine Umänderung, so wie eine Verkehrung des bisherigen Verhältnisses ein. Zwar die geistige Bestimmung bleibt, und mit der

---

1) Daher die stets und überall anerkannte große Bedeutung der Worte des hl. Augustinus: „Für dich hast du uns erschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir.“ Confess. I. 1.

Bestimmung bleibt auch der Trieb, das Bedürfniß, der Mangel, die Unruhe. Und nun entsteht die Frage, was der Mensch diesem Bleibenden d. i. der Bestimmung, dem Trieb, dem Bedürfniß, dem Mangel und der Unruhe gegenüber beschließe und thue, hiezu noch weiter getrieben vom Drange der nothwendigen weitern Entwicklung und Entscheidung, getrieben aber auch von dem, was schon der ersten Entwicklung und Entscheidung ein so unglückliches Ende bereitet hat, — von der Selbstsucht. Diese wird, wie schon bei der ersten Sünde, ein mächtig wirkender Factor, und von diesem gedrungen, legt der in Allem sich selber suchende, und von einer Sucht nach sich selber geleitete Mensch sich selber in alle Triebe, in der Absicht, diese mit sich selber zu befriedigen, und dadurch das gefühlte Bedürfniß, den Mangel und die Unruhe zu entfernen. Aber eben dieses selbstsüchtige Streben ist bereits dem Betruge und der Täuschung der Sünde unterworfen, und diese bestehen in dem falschen Wahne, als könne der Mensch, der seine Bestimmung zwar wohl in sich, zugleich aber auch und insbesondere in einem Objecte außer sich zu erreichen vermag, welches Gott ist, sein Ziel in sich allein, und damit die Stillung aller Triebe, aller Bedürfnisse, und damit zugleich die ersehnte Ruhe, erreichen, was unmöglich ist. Von einem bestimmten Gefühle dieser Unmöglichkeit getrieben, sieht nun der von der Selbstsucht geleitete Mensch in seiner weitern Entscheidung und Entwicklung nur zwei Wege vor sich: denn entweder identificirt er, das Object, in dem er seine Bestimmung hat, in sich legend, und in sich aufhebend, sich selber mit Gott, eine Apotheose, die im Pantheismus, der aus der Sünde geboren ist, geschichtlich durch alle Zeiten hindurchgeht, — oder er erkennt und sucht jenes Object in der Welt, die er sofort nach allen Seiten und Richtungen zu genießen sich entschließt. Selbstapotheose aber und Pantheismus einerseits, so wie antinomistischer Weltgenuß andrerseits, schließen sich nicht aus, sondern bestehen meistens neben und verbinden sich mit einander [1]. Der Grund liegt nahe. Der Wahn, der in der Selbstvergötterung des Menschen liegt, ändert an der menschlichen Natur selbst nicht das

---

1) Wir haben dieses Nebeneinanderbestehen sowie diese Verbindung des Pantheismus und des unsittlichsten Antinomismus in unserer Schrift: Die Grundfragen der Gegenwart, zur geschichtlichen Darstellung gebracht. Eben so haben wir dort und anderwärts dargethan, daß der Pantheismus stets im Materialismus endet.

Geringste; diese bleibt mit dem Charakter der Creatürlichkeit nach wie vor behaftet, und eben so bleibt die Bestimmung in und für Gott, es bleibt endlich das Bedürfniß, der Mangel. Die geglaubte Selbsterhöhung ist bloße Täuschung und Betrug, wie sie die Sünde immer übt. Da nun aber das Ich weder ohne Bestimmtheit im Allgemeinen, noch ohne einen bestimmten Lebensinhalt sein kann, der Mensch aber als Einzelwesen seine Bestimmung in sich selber nicht erreichen, und die Bedürfnisse und die Triebe, die ein Object außer ihm verlangen, nicht befriedigen kann; so tritt von selber die Nothwendigkeit ein, daß der, welcher seinem Geiste die Richtung auf Gott, das einzig wahre Object für seine Bestimmung, nicht gibt, seine Richtung zu einem Andern hin nehmen muß: und dieses Andere ist das, das einzig noch möglich ist, die Welt. Das selbstsüchtige Ich, das von Gott sich gewendet, wendet sich nunmehr der Welt und ihren Genüssen zu. Zur Selbstsucht ist nunmehr ein weiteres Moment gekommen. Denn wenn ihr Streben früher dahin ging, die Welt gleichsam für sich zu erobern, sich zu unterwerfen und unterworfen zu erhalten; so kommt zur Herrschaft als Zweites noch der Genuß. Man sucht nunmehr die Welt zu beherrschen, um sie zu genießen. Der Genuß wird Absicht, Zweck, und als Bestimmung gilt, diese Absicht und diesen Zweck zu erreichen. Damit tritt nun mit Einmal, wenn auch durch die ganze bisherige Bewegung eingeleitet und vorbereitet, eine große und höchst bedeutende Wendung ein. Denn wenn das Ich als Ebenbild Gottes [1]) früher Herrschaft über die Natur ausgeübt: wenn es ferner mit dem Rufe zu der Bestimmung, diese Herrschaft wirklich zu üben, auch den andern Ruf und die andere Bestimmung erhalten, wie König, so auch Priester der Natur und des eigenen Leibes zu sein [2]), wobei vorausgesetzt war, daß das Königthum über die Natur nur dann recht und in Wahrheit vollzogen würde, wenn es in innerer Verbindung mit dem Priesterthum gehandhabt werde: wenn endlich das Ich, welches da das Fleisch beherrschen soll [3]), dieß nur dann zu thun vermögen wird, wenn es jenes Ich in Wirklichkeit ist, das nach dem innern Menschen dem göttlichen Gesetze beipflichtet [4]), dem Geiste nach dem göttlichen Gesetze dient [5]),

1) Dogm. III. 460—511 vgl. 341—345.
2) Dogm. III. 354—357. vgl. 341—345.
3) Röm. 8, 13. 12, 1. Gal. 5, 24.
4) Röm. 7, 22.
5) Röm. 7, 25.

das Böse hasset [1]), das Gute will [2]), das Böse nicht will [3]); — so wird, wenn alle diese Bedingungen nicht erfüllt werden, an die Stelle der Herrschaft über Natur und Leib das Gegentheil treten, die Knechtschaft. Der Geist, welcher nach göttlicher Ordnung über die Natur nicht herrschen will, verliert sich selber an die Natur, an die Welt, an die Güter derselben, an die eigene Sinnlichkeit, d. i. an Seele und Leib. Von dem Genusse abhängig, ist er abhängig von allem demjenigen, was Genuß darbietet, was den Genuß vermittelt und folglich die Sucht nach Genuß befriedigt. In was er von nun an seine Bestimmung legt, von was er sich fesseln läßt, wohin ihn der Trieb mit starker Gewalt treibt, das ist auch das, was nunmehr Herrschaft über ihn gewinnt: er setzt diese Herrschaft der äußern Objecte über sich ganz und gar selber ein, d. h. er macht sich selbst freiwillig zum Knechte einem solchen gebietenden Herrn gegenüber. Das ist die große, bedeutungsvolle Wendung, die nunmehr eingetreten ist. Wenn der Geist, so lange er Seele und Leib sich unterworfen hatte und aus diesen stets gegenwärtige Werkzeuge seines kräftigen Willens bildete, dieser sowohl wie Alles dessen sich bediente, was zum leiblichen und seelischen Leben gehörte, ohne sich zu beflecken, ohne die Freiheit zu verlieren: ja wenn dieses Alles überdieß ihm noch zum Mittel wurde, sein besseres Dasein zu vermitteln und sein höheres Leben zu manifestiren [4]); so ist dieses nicht mehr der Fall beim Sünder. Von der Genußsucht gelockt und

1) Röm. 7, 15.
2) Röm. 7, 19. vgl. 7, 16.
3) Röm. 7, 19. 20.
4) 1 Kor. 10, 30. 31: Wenn ich etwas mit Dank genieße, warum sollte ich darum, wofür ich danke, gelästert werden? Ihr möget also essen oder trinken, oder sonst etwas thun, thut Alles zur Ehre Gottes! 1 Kor. 6, 12. 13: Alles ist mir erlaubt; doch aber nützet nicht Alles. Alles ist mir erlaubt; aber nichts soll die Herrschaft über mich gewinnen. Die Speisen sind für den Magen und der Magen für die Speisen; Gott aber wird sowohl diese als jene zerstören. Für die Unzucht ist also der Leib nicht da, sondern für den Herrn, und der Herr für den Leib. 1 Kor. 7, 29—31: Daher sage ich, Brüder! dieses: Die Zeit ist kurz, das bleibt übrig, daß auch denen, die Weiber haben, so sein wird, als hätten sie keine; und den Weinenden, als weineten sie nicht, und den Fröhlichen, als freueten sie sich nicht, und den Kaufenden, als besäßen sie nichts, und denen, die diese Welt genießen, als genößen sie ihrer nicht, denn die Gestalt dieser Welt vergeht. Phil. 4, 12. 13: Denn ich weiß sowohl zu entbehren als Ueberfluß zu haben. In Allem und Jedwedem bin ich geübt, satt zu essen und Hunger zu leiden, Ueberfluß und Mangel zu haben. Ich vermag Alles, durch den, der mich stärkt.

überwältigt ist er vom Geringsten abhängig, was die gegenwärtige Lust zu befriedigen scheint: die Triebe der Natur, die an sich schlechthin unsündlich sind, werden vom sündigen Geiste selber bestimmt, zu Leidenschaften, der Geist geht von der Activität zur Passivität, von der Freiheit zur Unfreiheit, von der Herrschaft zur Knechtschaft über. So entsteht die Herrschaft des Fleisches über den Geist. Hiedurch hat sich aber zugleich der Begriff von Fleisch (σαρξ) und fleischlich (σαρκικος) selbst näher bestimmt. Fleisch oder fleischlich, im Zusammenhange mit der Sünde aufgefaßt, bedeutet nicht den Leib des Menschen mit Einschluß der Seele, denn die sinnliche, animalische Natur ist, wie wir oben gesehen, nicht Quelle der Sünde: auch sündigen reine Geister, die als solche keine Leiblichkeit haben [1]), und folglich nicht sündigen könnten, würde die Sünde aus der sinnlichen Natur als ihrem Princip sich entwickeln: ferner kommt der Ausdruck Fleisch und fleischlich auch da vor, wo nicht von sinnlichen Trieben, sondern von Eifersucht, Neid, Feindschaft, Zank, Zwietracht, Streit [2]), Abgötterei, Häresie, Sektengeist, Parteisucht [3]), von stolzer, aufgeblasener Wissenschaft und falscher, demuthsloser Askese die Rede ist [4]): überhaupt bedeutet Fleisch nicht eine Substanz, weder eine geistige, noch eine seelische, noch eine körperliche; — sondern das Wort Fleisch oder fleischlich bezeichnet eine Gesinnung, — und zwar eine Gesinnung des Geistes, wonach dieser, von Gott abgewandt, seine Richtung zur Welt hinnimmt, um diese, so wie ihre vergänglichen Freuden und Güter, zum Gegenstand und Inhalt seines Strebens, Verlangens, seiner Liebe und seines Lebens zu machen. Das ist das Irdischwerden, die Verweltlichung des Geistes. Damit haben wir den biblischen Grundbegriff von „Fleisch" und „fleischlich" angegeben, und wir gehen nunmehr daran, diesen Grundbegriff näher zu erörtern. Die Erörterung knüpft sich zunächst an das Gesetz der Sünde an. Vom Gesetze der Sünde, von welchem wir sagen können, es sei der innere Geist der Sünde, und zwar jener Geist, der die innersten Triebe der Sünde versteht, lenkt, leitet und zum Ziele führt, haben wir aber schon früher gesehen, daß es in der Absicht, der Sünde allgemeine Verbreitung,

---

1) Joh. 8, 44. 2 Petr. 2, 4. Judä 6. Hebr. 2, 14.
2) Gal. 5, 20. 21.
3) Gal. 5, 20. 1 Kor. 3, 3. 4.
4) Kol. 2, 18—23.

Herrschaft und beständige Dauer zu verleihen, die Sünde, ihr Wesen, ihr Dasein, Leben und Wirken in der Menschheit auf eigenthümliche Art organisire. Das Eigenthümliche dieser Organisation besteht darin, daß das Gesetz der Sünde den Geist des Menschen erregt, treibt und bestimmt, zum Inhalte seines Verlangens und Strebens die Welt zu machen, um in der Welt, so wie in ihren Genüssen, als in seinem eigensten Lebenselemente sich zu bewegen. Es ist somit das Gesetz der Sünde, welches eine verkehrte und falsche Bewegung in den Menschen bringt, welche Bewegung zugleich eine geist-, gesetz- und gottwidrige ist. Das, was bewegt, das Bewegende somit, wird oftmals für die Bewegung, die Produkt ist, selbst genommen; daher wird das Gesetz der Sünde selbst falsche Bewegung genannt [1]). Und zwar ist die durch das Gesetz der Sünde bewirkte Bewegung eine Bewegung zur ungeordneten Leibes-Lust [2]). Zwar ist, wie wir oben gesehen haben, die leibliche Natur an sich gut und weder ein Böses an sich noch ein Streben zum Bösen in ihr; allein die leiblichen Triebe wollen nun einmal ihre Entwicklung und Entfaltung erlangen, um ihr Dasein und Leben, so wie die Bestimmung beider zu offenbaren. Tritt nun durch die Sünde eine Verkehrung in das menschliche Wesen ein; so zeigt sich diese Verkehrung unter Anderm und hauptsächlich darin, daß, wenn vorher der Geist, der nach dem ihm von Natur einwohnenden sittlichen Gesetze dem göttlichen Gesetze Gehorsam geleistet, den Leib und die Seele beherrscht, der Leib aber nach seiner Bestimmung und nach der göttlichen Ordnung mit der Seele dem Geiste sich unterworfen hatte, jetzt umgekehrt der Geist, von seinem eigenen und vom Gesetze Gottes losgetrennt, den Leib bestimmt, Herrschaft über ihn, den Geist zu üben, welche Herrschaft des Leibes über den Geist aber nicht Herrschaft im eigentlichen, rechten Sinne, sondern, weil sie gegen Idee, Wahrheit, Gesetz, Ordnung und Natur ist, Tyrannei genannt wird [3]). Die

---

1) *Cyrill. Alex.* in epist. I ad Succens. de fide: *νομον ἁμαρτιας καλει* (Paulus) *το ἐν ἡμιν ἐμφυτον κινημα.*

2) *Cyrill. Alex.* in Thesauro Assert. 34: *νομον ἁμαρτιας τα ἐν τη σαρκι προς τας ἐκτοπους ἡδονας κινηματα λεγει.*

3) Theophylakt versteht in Rom. 7, 23. 25 unter Gesetz der Sünde, *νομ. τ. ἁμαρτ.*, — die Macht und Tyrannei der Sünde *την δυναμιν, την τυραννιδα της ἁμαρτιας*, d. h. jenes Gesetz, welches dahin wirkt, daß der Sünde Alles unterworfen werde. Die Zusätze, die Theophylakt macht, lassen erkennen, daß er vorzugsweise die Tyrannei des Gesetzes in den Gliedern meine.

Tyrannei, welche die Sünde gegen den Geist ausübt, vermittelt das Gesetz der Sünde zu einer Tyrannei des Fleisches gegen den Geist. Nicht als ob es im natürlichen Streben des Leibes liegen würde, diese Tyrannei dem Geiste gegenüber zu üben, der sündige Geist unterwirft sich ja im Interesse des Sündengesetzes selbst dem Leibe; allein wenn durch die Sünde und das Sündengesetz dem Leibe nicht mehr gestattet wird, sich nach dem göttlichen Gesetze zu entwickeln, dann allerdings nehmen die Triebe der sinnlichen Natur bei ihrer Entfaltung eine gott- und gesetzwidrige Richtung, und die leibliche Substanz, vom guten Geiste losgetrennt und dem böse gewordenen hingegeben, welcher sich selbst nicht mehr unter das Gesetz des Geistes sowie unter das göttliche Gesetz stellt, fängt nunmehr an, den ihr verwandten Genüssen sich hinzugeben und in diesen sinnlichen Genüssen ihre Bestimmung und ihr Leben sich zu geben. So wird die leibliche Natur Fleisch: sie wird Fleisch durch den Geist selbst, der sich zuvor der Sünde und dem Gesetze der Sünde unterworfen hatte, und nunmehr dahin strebt, den Leib, der früher beherrscht war, zu bestimmen, selbst zu einem Herrschenden zu werden, und seine Herrschaft im Interesse der Sünde auszuüben. Der Leib aber, der Sünde dienend, ist Fleisch, so wie der Geist, der seine Richtung zu der Welt und ihren Genüssen hinnimmt, fleischlich ist. Die Richtung, das Streben, das Verlangen, die Sucht nach dem Weltlichen, abgewandt vom Himmlischen und diesem widerstrebend, das verleiht den Charakter des Fleischlichen. Diesen Charakter mit der falschen Herrschaft zu verallgemeinern, ist Absicht des Gesetzes der Sünde. Die Hauptstelle über das Gesetz der Sünde und die Herrschaft des Fleisches lautet: „Nach dem innern Menschen pflichte ich dem göttlichen Gesetze bei; aber ich bemerke in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetze meines Geistes entgegen ist, und mich zum Sklaven des Gesetzes der Sünde macht, das in meinen Gliedern herrscht. Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von diesem Todeskörper befreien? Die Gnade Gottes durch Jesum Christum, unsern Herrn. Indessen bin ich nun einmal dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, aber dem Fleische nach dem Gesetze der Sünde unterworfen" [1]. Dieser Hauptstelle reihen sich im unmittelbar darauf Folgenden nachstehende apostolische Worte an: „Nun findet sich also nichts Strafwürdiges an

1) Röm. 7, 22—25.

den mit Christo Verbundenen, die nicht nach dem Fleische wandeln. Denn das Gesetz des belebenden Geistes durch Jesum Christum hat mich von dem Tod bringenden Gesetze der Sünde befreit. Da Dieses dem Gesetze unmöglich war, indem es durch das Fleisch geschwächt wurde, so sandte Gott seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches, und um der Sünde willen entkräftete er die im Fleische wohnende Sünde" [1]. Diese Stellen besprechen den Zustand des Menschen, wie er ist durch die Sünde, und wie er ist durch Christus. Das letztere Moment für die Erlösungstheorie aufsparend, ziehen wir jetzt nur das erstere in Betrachtung. Wir begegnen hier sogleich einer uns schon bekannten Parallele. Auf der einen Seite nämlich stehen: das göttliche Gesetz [2], das Gute, welches der Inhalt des göttlichen Gesetzes als des ausgesprochenen göttlichen Willens ist [3], das Gesetz des Geistes, welches dem göttlichen Gesetze beipflichtet und das Gute will [4], das ewige Leben, welches die Folge der Gesetzeserfüllung ist [5]. Auf der andern Seite befindet sich: das Böse, welches die Sünde ist und aus der Sünde folgt [6], das Gesetz der Sünde [7], das andere Gesetz, das Gesetz des Fleisches, *νομος ἐν τη σαρκι*, oder, wie die Bibel gewöhnlich das „andere" Gesetz (*νομος ἑτερος*) ausdrückt: das Gesetz in den Gliedern (*νομος ἐν τοις μελεσι*) [8], das Gesetz des Todes [9]. Aber auch aus dieser Parallele nehmen wir für die gegenwärtige Betrachtung nur Weniges, und zwar das Gesetz der Sünde, welches den Geist unter die Herrschaft des Fleisches oder unter die Herrschaft des Gesetzes in den Gliedern bringt, woraus der Tod folgt, — gegenüber dem Gesetze des Geistes, welches dem Geiste das Fleisch unterwirft, wie der Geist selber dem eigenen Gesetze und dem Gesetze Gottes sich unterordnet, wovon die Folge

1) Röm. 8, 1—3.
2) Röm. 7, 22. 25. 8, 7.
3) Röm. 7, 12. 15. 18. 19. 21.
4) Röm. 7, 23. 7, 14. 18. 19. 21. 22. 2, 15. 2 Kor. 3, 3.
5) Röm. 8, 2. 9—11. 13—17. Jak. 1, 25. 2, 12.
6) Röm. 7, 21: Ich finde also, wenn ich das Gute thun will, das Gesetz, daß das Böse mir anklebt; vgl. 7, 15: Das Böse, das ich hasse, das thue ich; vgl. 7, 17: Ich bin es also doch selbst nicht, der so wirkt, sondern die in mir wohnende Sünde; vgl. 7, 19. 20.
7) Röm. 7, 23. 25. 8, 2.
8) Röm. 7, 23. vgl. 7, 5. 6, 12—19. vgl. Weish. 1, 4. Röm. 6, 6. 12, 1.
9) Röm. 7, 5. 6. 10, 11. 13. 8, 2. 6. 13.

das Leben ist. Nun aber entsteht die Frage, wie das Gesetz der Sünde (νομος της ἁμαρτιας) zum „andern Gesetze", d. h. zum Gesetze in den Gliedern (νομος ἐν τοις μελεσι), d. i. zum Gesetze des Fleisches (νομος ἐν τη σαρκι) sich verhalte. Sind sie verschieden von einander, oder sind sie identisch? Hierüber waren die Ansichten schon früher nicht gleich. Denn während die Einen zuerst den Unterschied zwischen dem Gesetz der Sünde und der Sünde selbst, sodann aber auch noch den Unterschied zwischen dem Gesetz der Sünde und dem Gesetz des Fleisches aufheben [1]), erkennen Andere einen nicht geringen Unterschied zwischen den beiden Gesetzen [2]). Es ist aber möglich, unter die sich widerstreitenden Ansichten Einheit durch einen Gedanken zu bringen, den wir einen ächt paulinischen selbst dann glauben nennen zu dürfen, wenn er bei Paulus auch nicht buchstäblich vorkommt, — durch den Gedanken nämlich —, daß das Gesetz der

---

1) So *Theodoret.* in Rom. 7, 23. 25: νομον ἁμαρτιας την ἁμαρτιαν λεγει. *Augustin.* de nuptiis et concupiscentia, I. 30., zu Röm. 7: Quod autem dixit, *et captivantem me sub lege peccati:* hoc est, sub se ipsa, quae est in membris meis; und *ibid.* c. 32: Peccatum, quod proprie lex peccati vocatur ... Sub ipsa lege peccati, hoc est, sub concupiscentia sua. *Idem* contra duas epistolas Pelagianorum I. 10: Igitur ipse ego mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. Carne scilicet legi peccati, concupiscendo; mente autem legi Dei, eidem concupiscentiae non consentiendo. Estius stimmt dem Augustin bei: Sadolet scheint in seinem Comment. ad Rom. zwar zwischen peccatum und lex membrorum zu unterscheiden, denn er sagt: homo in me carneus captivum me redigit sub peccatum; allein sofort nimmt er aber lex peccati und lex membrorum identisch.

2) So Methodius, und insbesondere Origenes in seinem Comment. ad Rom. Dieser sagt: Sed rursum *motus corporis et desideria carnis legem membrorum dicit,* quae captivam ducit animam, et peccati legibus subdit. Certum est namque, quod *desideria carnis* animam trahant ad *peccatum*, et eam *ejus legibus* subdant. Sicut lex mentis, quae consentit cum lege Dei, si animam potuerit obtinere, adducit eam ad legem Dei: ita et *lex*, quae in membris est, et concupiscentia carnis si seduxerit animam, *peccati* eam *legibus* subdet. So unterscheidet Origenes: Sünde, Gesetz der Sünde und Gesetz in den Gliedern, welches letztere, das Gliedergesetz, identisch mit sinnlichem Begehren, (wie Origenes später hinzufügt) Tyrannei über den Geist ausübt. Und in der That dürfte ohne diese Unterscheidung eine nicht geringe Tautologie in den Worten des Apostels zur Erscheinung kommen; eben so wird der von Paulus, Röm. 7, 25, gebrauchte Parallelismus vom „Gesetz Gottes" und „Geist" (νους) einerseits, so wie vom „Gesetz der Sünde" und „Fleisch" anderseits zerstört; und endlich müßte Röm. 8, 3 aus der Betrachtung übergangen werden, in welcher Stelle vorkommt, a) das Gesetz des Fleisches, b) die Sünde, c) das Fleisch, das sich der Sünde in den Dienst gegeben hat; zustimmend ist Röm. 8, 5—8.

Sünde sich als Gesetz des Fleisches vollziehe. Dieser Gedanke wird aber vollständiger in folgender Fassung ausgedrückt: „Daß das Gesetz der Sünde, welches als solches das Gesetz des Fleisches noch nicht sei, sich dennoch zugleich als Gesetz des Fleisches vollziehe." Es ist nicht schwer, die Herrschaft der Sünde, welche vom Gesetz der Sünde organisirt wird, sich so zu denken, daß der Geist des Menschen der Sünde, der Leib aber dem sündigen Geiste als Organ desselben unterworfen sei. Diese Herrschaft der Sünde über den Menschen, welcher die Synthese von Geist und Natur ist, wäre schon groß genug, denn sie wäre Herrschaft über den ganzen und vollen Menschen. Aber dennoch wäre das Gesetz des Fleisches mit dem, was es als Resultat setzt, in dem vom Gesetz der Sünde bewirkten Organismus noch nicht eingeschlossen, ein Beweis, daß das Gesetz der Sünde als solches noch nicht Gesetz des Fleisches ist. Geht aber das Gesetz der Sünde so weit, sich zugleich noch als Gesetz des Fleisches zu vollziehen; so tritt zu der bisherigen Verkehrung des Lebens durch die Sünde und zur bisherigen Herrschaft der Sünde noch eine weitere Verkehrung und noch eine weitere Herrschaft. Denn nicht nur hat der Mensch sein wahres Verhältniß zu Gott, und die Herrschaft des Geistes über den Leib nach dem Gesetz des Lebens, der Idee des Guten, aufgegeben; sondern dadurch, daß das Gesetz der Sünde sich nun überdieß noch als Gesetz des Fleisches vollzieht, fällt auch noch der Geist, auf daß in Allem das Aeußerste geschehe, unter die Herrschaft des Fleisches: das Fleisch fängt an, gegen Gesetz, Natur und Bestimmung den Geist zu bestimmen und unterwürfig unter sich zu erhalten. Diese falsche Herrschaft haben wir nunmehr weiter zu beschreiben.

Daß das Gesetz der Sünde um der Verbreitung und Befestigung der Sünde, sowie um ihrer Herrschaft willen eine Bewegung zur sinnlichen Natur hin enthalte, haben wir oben gesehen. Diese in ihm liegende Bewegung in der Richtung zur sinnlichen Natur hin, welche Bewegung in innerster Verbindung mit dem entsprechenden Treiben ist, vollzieht nunmehr das Gesetz der Sünde vollständig durch die That. Die Bewegung, welche das Gesetz der Sünde durch die That vollzieht, ist aber eine zweifache. Um den Geist vollständig von seinem heiligen Urquell, d. i. von Gott abzuziehen, bewegt das Gesetz der Sünde den Geist zur sinnlichen Natur hin, auf daß er diese sammt ihren Genüssen zum Inhalte seines Lebens mache. Eben so bewegt aber

auch das Gesetz der Sünde die sinnliche Natur gegen den Geist, auf daß sie diesem nicht gehorche, ihm widerstrebe, Herrschaft über ihn gewinne und ihn überall, allzeit und in Allem bestimme. Zu dieser zweifachen Bewegung dürften wir vielleicht noch eine dritte nehmen, die nämlich, wonach der Geist selbst, vom Gesetze der Sünde beherrscht, die sinnliche Natur, der er sich als dem Mittelpunkte seiner Strebungen hingibt, zur Herrschaft über sich aufruft, wenn wir nicht besser thun würden, dieses Dritte als ein Product des Betrugs der Sünde anzusehen, und zwar jenes Betrugs, wodurch sich der selbstsüchtige, nach unbedingter Herrschaft ringende Geist betrogen, durch den Betrug zugleich aber auch bestraft sähe. Auf diese Weise vollzieht das Gesetz der Sünde, indem es entweder zum Gesetz des Fleisches sich fortbestimmt, oder dieses hervorruft, zugleich ein Gericht über den sündigen Geist. Die Beziehung dieser beiden Gesetze zu einander, des Gesetzes der Sünde und des Gesetzes des Fleisches, ist hiedurch klarer geworden. Das Gesetz der Sünde will die größtmögliche Organisation der Sünde. Um diese zu bewirken, ruft es ein anderes Gesetz hervor, das des Fleisches. Aber es ruft dieses andere Gesetz nur deßwegen hervor, um vermittelst desselben seinen Zweck sicher und nach seinem größten Umfange zu erreichen, welcher die vollständigste Organisation der Sünde ist. Indem aber das Gesetz der Sünde das Gesetz des Fleisches hervorruft, um in demselben seine Zwecke zu erreichen, können wir auch sagen, daß es sich selber in dem andern vollziehe, — denn seinen Willen in ihm vollziehend, vollzieht es sich selber. Aber auch mitten in diesem Vollzuge des einen Gesetzes in dem andern bleiben und erhalten sich die Unterschiede der beiden. Vom Gesetze der Sünde haben wir gesehen, daß in ihm die Bewegung zur sinnlichen Lust ausgehe und daß es selber mit dieser Bewegung identisch genommen werde [1]); von demselben Gesetze haben wir aber auch gesagt, daß es gleichsam der innere Geist, der Sinn, der Wille und das organisirende Princip der Sünde sei, welchem Geist, Sinn, Willen und Princip das Fleisch nur gehorche [2]); aber eben diesen Geist, Sinn und Willen,

1) *Cyrill. Alex.* in Thesauro Assert. 34: *νομον ἁμαρτιας τα ἐν τῃ σαρκι προς τας ἐκτοπους ἡδονας κινηματα λεγει.* ***Idem*** in epist. I. ad Succensum: *νομον ἁμαρτιας καλει το ἐν ἡμιν ἐμφυτον κινημα.*

2) *Ambros.* de Jacob et vit. beat. I. c. 3. n. 10: Affectus igitur, non caro auctor est culpae, caro autem voluntatis ministra.

d. i. das Gesetz der Sünde, hat man stets klar und deutlich herauszufinden und zu erkennen vermocht, auch wenn es sich im Gesetze des Fleisches selbst vollzog und den Leib im Interesse unheiliger Lust mißbrauchte [1]). Daran aber, daß im Gesetz des Fleisches sich das Gesetz der Sünde selber vollzieht, knüpft sich nach dem oben bemerkten Betruge der Sünde noch ein weiterer: denn wie das Fleisch mit seinem Gesetze glaubt, über den Leib Herrschaft zu haben, ist es in Wirklichkeit selber nur dem Gesetze der Sünde unterworfen, dem es dient [2]). Damit verbindet sich jene oben besprochene aus der Kette der Sünde stammende Nothwendigkeit, welche nicht mehr zuläßt, daß die verkehrte und mißbrauchte sinnliche Natur, das Fleisch, dem Gesetze Gottes diene [3]). Das aber macht den Geist nicht freier, denn wie das Fleisch unter dem Gesetze der Sünde, so bleibt der Geist unter der Herrschaft des Fleisches, und durch die Herrschaft des Fleisches unter der Herrschaft des Gesetzes der Sünde: „Dem Fleische nach (oder: mit dem Fleische) diene ich dem Gesetze der Sünde" [4]). Das ist die Genesis der Herrschaft des Fleisches über den Geist: das ist die Geschichte des Herausfallens des Menschen aus der Einheit mit Gott und aus dem idealen Zustande des Lebens. Sehr tiefsinnig hat sich darüber Athanasius geäußert. Theils um das Obige durch

---

1) *Theophylact.* in Rom. 7, 23: *νομος, ὁ ὢν ἐν τοις μελεσι, τουτεστιν, ἡ φιλαμαρτημων προαιρεσις, και ἡ προς το κακον σχησις, δια της συνηθειας ἐνσκιρρωθεισα ἡμιν.* *Joann. Damasc.* orthod. fid. IV. 23: *λεγεται και ἡ ἐναποκειμενη τῳ σωματι ἡμων ὀσμη και αἰσθησις της ἁμαρτιας, ἡτοι ἐπιθυμια και ἡδονη του σωματος, νομος ἐν τοις μελεσι της σαρκος ἡμων.*

2) *Origen.* in Comment. ad epist. ad Rom. 7, 25: Dicit autem (Apostolus), quia mente serviat legi Dei, carne autem legi peccati, quasi tanta sit peccandi vis, tanta carnis tyrannis, quam nec Apostolus possit effugere; et propterea in aliis dixerit, *quia macero corpus meum, et servituti subjicio, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.* Sed haec qui ex persona Apostoli accipit dicta, desperationem mihi videtur incutere omni animae, quod nemo sit prorsus, qui non peccet in carne. Hoc est enim carne servire legi peccati.

3) Röm. 8, 7: Deßwegen ist des Fleisches Streben Feindschaft gegen Gott, weil es sich nicht dem Gesetze Gottes unterwirft, und es auch nicht vermag. — Das ist auch der Grund, warum die Kirche nicht nur beten heißt, daß wir von der Sünde, sondern auch von dem innern Zusammenhange derselben befreit werden: ut a peccatorum nostrorum nexibus liberemur. *Missale rom.* 30. *Jun. commemor. S. Pauli Apost.*

4) Röm. 7, 25.

ihn zu bestätigen, theils zu ergänzen, führen wir Nachstehendes an [1]. Zuerst setzt er kurz auseinander, wie der ursprüngliche Mensch in und mit seinen gottebenbildlichen Kräften auch die Bestimmung zur Aeußerung gottebenbildlicher Thätigkeiten gehabt habe, vermöge deren er über alle körperlichen Vorstellungen und sinnlichen Dinge hinweg seine Richtung zu Gott und göttlichen Dingen hin nehmen, und den Geist mit seinen Anschauungen um das Ewigwahre und Ewiggute bewegen sollte (n. 1). Und nun fährt Athanasius fort: „Die Menschen aber vernachlässigten das Bessere, waren träge in der Ergreifung desselben und suchten mehr das, was ihnen näher lag. Näher aber lagen ihnen der Leib und dessen Sinne. Sie wendeten daher ihren Geist von dem Geistigen ab, und fingen an, sich selbst zu betrachten. Indem sie aber sich selbst betrachteten, dem Leibe und den übrigen sinnlichen Dingen anhingen und gleichsam durch ihr Eigenes sich täuschen ließen, verfielen sie in die Eigenliebe und zogen das Ihrige der Betrachtung der göttlichen Dinge vor. Indem sie aber hiebei verweilten, und von dem, was ihnen zunächst lag, nicht abgehen wollten, verstrickten sie ihre durch alle Arten von Begierden aufgeregte und verunreinigte Seele in die Lüste des Leibes, und vergaßen gänzlich die Kraft, die sie Anfangs von Gott erhalten hatten. Dieses kann man aber auch schon an dem ersten geschaffenen Menschen sehen, wie die heiligen Schriften von ihm erzählen. Denn so lange er seinen Geist auf Gott und dessen Betrachtung richtete, verabscheute er die Betrachtung des Körpers; als er aber auf Anrathen der Schlange seine Gedanken von Gott ablenkte und sich selbst zu betrachten anfing, dann verfielen sie in sinnliche Begierden.... Als sie sich von der Betrachtung des Einzigen, welcher wahrhaft ist, (ich meine Gott) und von der Liebe zu ihm abgewendet hatten, geriethen sie hierauf in die verschiedenen und einzelnen sinnlichen Begierden.... Nachdem die Seele von der Betrachtung des Geistigen sich abgewendet, die einzelnen Kräfte des Körpers mißbraucht, an der Betrachtung des Körpers Vergnügen gefunden und gesehen hatte, daß ihr die Lust gut behage, mißbrauchte sie in ihrem Irrthume den Namen des Guten und glaubte, daß die Lust das wahrhaft Gute selbst sei, wie wenn ein im Geiste Verrückter ein Schwerdt gegen die ihm Begegnenden verlangen und glauben würde, dieses sei vernünftig gehandelt. Nachdem sie aber von der Liebe zur

---

1) *Athanas.* contra Gentes n. 1—4.

Lust gefesselt war, begann sie dieselbe auf verschiedene Weise auszuüben. Denn da sie von Natur leicht beweglich ist, hörte sie, obschon sie von dem Guten sich abgewendet hatte, doch nicht auf, sich zu bewegen. Sie bewegt sich nun zwar nicht mehr zur Tugend und nicht mehr zur Anschauung Gottes hin, sondern Leeres und Eitles sinnend, gibt sie ihren Fähigkeiten eine andere Richtung und mißbraucht sie, da sie frei ist, zur Befriedigung der Begierden. Denn wie sie sich zum Guten hinwenden kann, kann sie auch von demselben sich abwenden. Vom Guten aber abgewendet, denkt sie ganz Entgegengesetztes. Denn von der Bewegung gänzlich abstehen kann sie nicht, da sie, wie ich schon oben sagte, von Natur schlechthin beweglich ist. Ihrer eigenen Freiheit bewußt, sieht sie, daß sie die Glieder nach entgegengesetzter Seite hin gebrauchen kann, sowohl zu dem, was ist, als zu dem, was nicht ist. Das aber ist, was gut ist, das hingegen ist nicht, was böse ist. Seiend aber nenne ich das Gute, weil es seine Idee aus Gott hat, der wahrhaft ist, und nicht-seiend das Böse, weil es, an sich das Nichts, nur durch die Dichtung des Menschen entstanden ist."

4) Daß das Gesetz der Sünde den Geist unter die Herrschaft des Fleisches zu bringen suche, haben wir zwar gesehen, das Wie und das Was aber nur dadurch angedeutet, daß wir sagten, der Geist nehme seine Richtung zur Welt und ihren Genüssen hin, um sie zu seinem Lebensinhalte zu machen. Diese Herrschaft des Fleisches hat ihren Anfang schon da genommen, wo der Geist sich selber gestehen muß, daß in ihm das unbedingte Wollen des Guten und das unbedingte Nichtwollen des Bösen nicht mehr sei. Dieses Geständniß schließt das andere schon in sich, daß die Idee des Guten das allwaltende Gesetz in seinem Leben nicht mehr sei. Ein drittes Geständniß braucht nicht mehr durch den Mund ausgesprochen zu werden, es ist factisch ausgesprochen, das Geständniß nämlich, daß die unbedingte Herrschaft des Geistes aufgehört habe: wo aber die unbedingte Herrschaft des Geistes aufgehört hat, da hat die bedingte Herrschaft des Fleisches ihren Anfang genommen, und diese Herrschaft sucht nun selbst den Charakter der Bedingtheit immer mehr zu verlieren und zu dem der Unbedingtheit sich emporzuarbeiten. Das Zuendegehen der unbedingten Herrschaft des Geistes und das Anfangen der Herrschaft des Fleisches ist an gewissen Erscheinungen leicht zu erkennen. Es gibt nämlich Gelegenheiten genug, bei welchen der Mensch unmittelbar durch die That selbst bald gegen Absicht verräth, bald aufrichtig genug offen-

bart, was bei allem seinem Wollen, Streben, Verlangen, Thun und Lassen das eigentliche Ziel und die wahre Absicht sei, von welchem Gedanken sein ganzes Dasein getragen werde, welchen Inhalt der Eine, große Wunsch seiner Seele habe, an dessen Erfüllung er Alles, Arbeit, Sorge, Anstrengung, Mühe, selbst Leiden und Schmerz setzt, welche Liebe die sei, die sein ganzes Gemüth erfüllt, alle Kräfte hervorruft und über alle gebietet, über Wohlgefallen und Mißfallen, über Lust und Unlust entscheidet, und das ganze Leben fest und dauerhaft beherrscht. Bei solchen Gelegenheiten nun, die sich stets wiederholen und nach den in ihnen gemachten Erfahrungen zugleich stets bestätigen, wird es sich zeigen, daß jenes Eine weder Gott noch das Gute, sondern das Selbst sei, das sich in Allem sucht und in Allem setzt, aber nicht das geistige Selbst, sondern das seelische Selbst, das leibliche Selbst, das zugleich, wie es sich selbst allein sucht und setzt, so auch — für sich — den Genuß, die sinnliche Lust, das irdische Ergötzen, das leiblich Angenehme, den endlichen Nutzen ꝛc. sucht und setzt. So ist das Selbst zum Gesetze des Ich geworden, zum Gesetze des Selbst aber wird die sinnliche Begierde, die sinnliche Lust, welcher der sinnliche Genuß folgt. Dieses zusammen ist das unbedingt Gewollte, das Gute hingegen als solches das unbedingt Nichtgewollte, also das nicht um seiner selbst willen Gewollte, sondern nur zufällig unter der Bedingung Zugelassene, als es unter Umständen auf indirecte Weise dazu beitragen kann, der Genußsucht auf einen Augenblick förderlich zu sein. Soll aber das Fleischliche als das Sündhafte in seiner Objectivität näher bestimmt werden, so ist das Verfahren des Apostels Paulus hiebei ein verschiedenes. Zuerst deutet er es wie aus weiter Ferne, und selbst hier nur schwach an, indem er es als ein Sinnen auf das, was das Fleisch wolle, zurück führt, im Unterschied vom Denken auf das Geistige [1]); aber bald kommt der eigentliche Punkt zur Erscheinung, das nämlich, was das Gesetz der Sünde im Gesetz des Fleisches erregen und sodann vollziehen will: es ist die sinnliche Begierde [2]). Diese Begierden werden an einem andern Orte vom

---

1) Röm. 8, 5: Die nach dem Fleische leben, sinnen auf das, was das Fleisch will; aber die vom Geiste Regierten denken auf das Geistige.

2) Röm. 7, 5: Denn als wir noch nach dem Fleische lebten, zeigten die durch das Gesetz erregten Begierden zur Sünde ihre Wirksamkeit in unsern Gliedern; nur fruchtbar für den Tod.

Apostel weltliche Begierden, κοσμικαι ἐπιθυμιαι, genannt [1]). Dieselbe Vorstellung und Deutung wiederholt sich anderwärts, nur mit dem Unterschiede, daß die Gelüste des Fleisches in Verbindung mit dem Fürsten dieser Welt gebracht werden [2]). Endlich aber brechen die unheimlichen Objecte der fleischlichen Begierden und Lüste hervor, so daß über den eigentlichen Lebensinhalt, welchen das Gesetz der Sünde dem sündigen Geist im Gesetze der Glieder sich geben läßt, aller und jeder Zweifel schwindet. Es sagt nämlich der Apostel im Briefe an die Galater 5, 19—21: „Offenbar sind die Werke des Fleisches, als da sind: Hurerei, Unreinigkeit, Unkeuschheit, Ueppigkeit, Abgötterei, Giftmischerei, Feindseligkeit, Hader, Eifersucht, Rache, Uneinigkeit, Zwist, Sectengeist, Neid, Mord, Völlerei, Schwelgerei und dergleichen, wovon ich euch vorhersage, wie ich euch schon vorher gesagt habe, daß die, welche solches thun, das Reich Gottes nicht erben werden." Diese Stelle wiederholt und vervollständigt sich noch durch eine andere, Kol. 3, 5—9: „Tödtet also eure irdischen Glieder, Hurerei, Unzucht, unnatürliche Wollust, böse Begierden und schändliche Gewinnsucht, welches dem Götzendienst gleich ist, deßhalb der Zorn Gottes über die Söhne des Unglaubens kommt; in jenen habet auch ihr einst gewandelt, als ihr unter ihnen lebtet; jetzt aber leget auch Alles ab: Zorn, Hitz, Bosheit, Lästerung und schändliche Reden aus euerm Munde. Belüget einander nicht, zieht den alten Menschen mit seinen Werken aus und leget den neuen an ꝛc." Das sind also die Laster, welche die verschiedenen Momente der Einen Objectivität bilden, welche das Gesetz der Sünde durch das Gesetz des Fleisches als Lebensinhalt des sündigen Geistes bestimmt. Diesen selben Inhalt meint auch stets die Schrift, wenn sie den Gedanken in bestimmten Formeln ausdrückt, wobei die mit dem Sündendienste verbundene Sclaverei des Geistes selten unerwähnt

1) Tit. 2, 12.

2) Eph. 2, 1—3: Auch euch, die ihr todt waret durch Uebertretungen und Sünden, — in welchen ihr einst wandeltet, nach der Lebensweise dieser Welt, nach Art des Fürsten, der in der Luft herrscht, jenes Geistes, der noch jetzt in den Kindern des Unglaubens wirkt; unter welchen auch wir Alle einst wandelten, nach den Lüsten unseres Fleisches, den Willen des Fleisches und der Begierden vollbringend, und von Natur Kinder des Zornes waren, wie auch die Uebrigen.

bleibt: wir meinen die Formeln: nach dem Fleische leben, *κατα σαρκα ζῃν* [1]), nach dem Fleische wandeln, *κατα σαρκα περιπατειν* [2]), nach dem Fleische sein, *κατα σαρκα εἰναι* [3]), im Fleische sein, *ἐν σαρκι εἰναι* [4]), nach dem Fleische denken, nach dem Fleische Entschlüsse fassen, *κατα σαρκα βουλευεσθαι* [5]). Nach den bisherigen

---

1) Röm. 8, 12. 13. Theodoret erklärt die Formel (Röm. 8, 12. 13) durch: *τοις της σαρκος ἑπεσθαι παθεσι.* Theophylakt mit: *κατα σαρκα ζῃ, ὁ ποιων την σαρκα κυριαν της ζωης της ἡμετερας, και δεσποιναν της ψυχης.* Dieser Gedanke ist auch da festgehalten, wo der einfache Ausdruck gebraucht wird, der Sünde leben. So bei *Chrysolog.* serm. 113. p. 167: Vivit autem peccato, qui ejus concupiscentiis famulatur, et stimulis miserandus inservit, qui obsecundat vitiis, qui criminibus infelici et continua captivitate succumbit: qui quod delicti est, esse autumat hoc naturae et morbo, qui est accidens, utitur velut opere et beneficio conditoris. Damit kehrt also im sündigen Geiste der Gedanke wieder, die Sünde sei ein nothwendiges Naturproduct.

2) Röm. 8, 1. 2 Petr. 2, 9—14: Der Herr weiß die Frommen aus der Probe zu erlösen, die Lasterhaften aber aufzubewahren zur Strafe am Tage des Gerichts; und zwar vorzüglich diejenigen, welche mit schmutzigen Begierden nach dem Fleische wandeln, und der Obrigkeit Hohn sprechen, die, keck und frech, sich nicht scheuen, höhere Würden zu lästern, da doch Engel, an Macht und Gewalt weit größer, kein schmähendes Urtheil über sie fällen. Diese hingegen, welche, wie unvernünftige Thiere, von Natur dazu geboren sind, um gefangen und geschlachtet zu werden, lästern in ihrer Unwissenheit und werden in ihrer Verdorbenheit umkommen, und den Lohn ihrer Ruchlosigkeit erhalten; sie, deren Lust tagelanges Schwelgen ist, diese Schandflecken und Scheusale, die von ihren Betrügereien schwelgen, und mit euch nur schmausen; deren Augen voll sind von ehebrecherischer Lust, und im Sündigen unersättlich; die unbefestigte Gemüther berücken, die ein auf Habsucht ausgelerntes Herz haben; die Kinder des Fluchs. *Ambros.* praefat. in Psalm. 37. n. 5: Peccatum quippe est secundum carnem ambulare, quia luxui, et voluptatibus, et lasciviis, et carnis cupiditatibus vivit, qui secundum carnis sapientiam conversatur.

3) Röm. 8, 5. Diese Stelle gibt Theodoret mit: *τῃ σαρκι δουλευειν, τουτεστι, τοις του σωματος παθεσι.* Theophylakt mit: *οἱ κατα σαρκα ὀντες· Οἱ ἐκδεδωκοτες ἑαυτους τῃ της σαρκος ἀμερῳ δουλειᾳ, τα της σαρκος ἀει φρονουσι, μηδεν θειον περινουντες.* Oekumenius mit: *οἱ ταις σαρκικαις ἐπιθυμιαις ἐκδεδωκοτες ἑαυτους, ταυτας δη και ἐν σπουδῃ ἐχουσι.*

4) Röm. 7, 5: Denn als wir noch nach dem Fleische waren, zeigten die durch das Gesetz erregten Begierden zur Sünde ihre Wirksamkeit in unsern Gliedern, nur fruchtbar für den Tod. Vgl. Röm. 8, 8. 9. Theophylakt gibt den Ausdruck mit: *σαρκικον φρονημα ἐχειν*, und Theodoret mit: *το της σαρκος φρονημα.*

5) 2 Kor. 1, 17: Hat mich etwa Leichtsinn bei diesem Entschlusse geleitet? Oder fasse ich meine Vorsätze nach dem Fleische, daß es bei mir heiße bald ja, bald nein? — Dieses fleischliche Denken, welches der Apostel von sich ablehnt,

Erörterungen ergibt sich unschwer eine Charakteristik des **Fleisches**. Fleisch ist der **fleischliche**, d. i. der **irdischgesinnte Mensch** [1]). Eben indem wir das Fleischliche in die irdische Gesinnung legen, die Gesinnung aber überall ein Geistiges ist; ist der Leib nicht als verursachende Substanz zu betrachten, und die katholische Theologie hat in diesem Betreff geglaubt, nicht oft und stark genug jeden manichäischen Gedanken ferne halten zu müssen [2]). Die fleischliche Gesinnung selbst aber, welche das Maaßgebende ist, ist nicht ein Einfaches, sondern ein

---

fassen Theodoret, Theophylakt und Oekumenius in ihren Erklärungen als ein subjectives, eigensinniges und eigenwilliges, von jeder höhern Auctorität abgelöstes Denken.

1) *Chrysost.* hom. XXII. in Genesin: *ἐθος ἀει τῃ θειᾳ γραφῃ σαρκα τους σαρκικους καλειν.* Nach Ambrosius hexaemeron VI. 6. n. 39 ist Fleisch — der homo terrenus, im Gegensatz zu der dem Himmel und dem Ewigen lebenden Seele, anima, quae non terrena, sed coelestia, non corruptibilia, sed incorrupta desiderat, und: De Noe et de Arca: Carnem hic posuit pro homine terreno, in quo carnis illecebrae viam ejus corruperint. *Augustin.* serm. 47 de ovibus, in Ezechiel. 34: c. 6: homo ergo carne septus, carnem portans, aut forte *caro totus*, id est, *caro corpore*, *carnalis animo.* Und contr. Julian. Pelag. VI. 14: Quis autem nescit, quod nobis egregius Doctor inculcas, ideo dici carnem concupiscere, quia carnaliter anima concupiscit? Non enim sine anima ulla potest esse carnis concupiscentia.

2) So nennt Theophylakt die Gal. 5, 19 ff. verzeichneten Werke des Fleisches geradezu Werke des verderbten und fleischlichgesinnten Willens: *της διεφθαρμενης φησι προαιρεσεως και σαρκικης τα ἐργα ταυτα εἰσι.* Theodoret in gleicher Weise fleischliche Gesinnung: *σαρκα, το σαρκικον καλει φρονημα.* Chrysostomus: *σαρκα ἐνταυθα οὐ το σωμα καλει, οὐ την του σωματος φυσιν, ἀλλα την πονηραν προαιρεσιν.* — Sodann zu Röm. 8, 6. 7: Theophylakt: *οὐ γαρ δη αὐτη καθ᾽ ἑαυτην ἡ σαρξ ἰδιον ἐχει φρονημα.* Allerdings scheint es zuweilen, es sei ein oder der andere Kirchenvater der Ansicht, als ob vom Leibe eine verderbliche Kraft ausgehe, als ob er Quelle und Sitz des sündigen Vergnügens sei. Allein man bedenkt nicht, daß da, wo von der sündigen Herrschaft des Fleisches die Rede ist, der Fall des Geistes als das Prius vorausgesetzt ist. Vgl. *Ambros.* de Noe et Arca. c. 5. n. 12. Zu der Schriftstelle: *Corrupit omnis caro viam suam. Gen.* 6, 12 bemerkt *Ambr.*: Carnem hic posuit pro homine terreno, in quo carnis illecebrae viam ejus corruperint. Qui si intellexisset, quod munus accepisset a Deo, non utique passus esset, ut caro obstaret animae virtutibus. Itaque caro causa fuit corrumpendae etiam animae, quae velut origo et locus est quidam voluptatis, ex qua velut a fonte prorumpunt concupiscentiarum malarumque passionum flumina, lateque exundant. Quibus demargitur animae quoddam excusso gubernatore remigium, cum ipsa mens velut quibusdam tempestatibus et procellis victa loco suo cedit. Alles geht vom Willen aus. De Jacob et vita beata. l. I. c. 3. n. 10: Affectus igitur, non caro auctor est culpae, caro autem voluntatis ministra.

nach Inhalt, Graden und Richtungen sehr Verschiedenes. Als das Gemeinsame aber bezeichnen wir das, was wir mit Einem Worte, dieses aber im weitesten Umfange genommen, das Unideale, oder vielmehr das Ideewidrige nennen. Fleischlich ist Alles, was gegen die göttliche Idee, und wie gegen die göttliche Idee, so gegen das göttliche Gesetz, gegen die göttliche Wahrheit und gegen die göttliche, d. i. die von Gott gesetzte Bestimmung ist. — Von dem Unidealen oder Ideewidrigen aber ist Einiges gröber, Anderes feiner; es gibt eine gröbere und eine feinere Fleischlichkeit. Die der gröbern Fleischlichkeit einwohnende Gesinnung ist die, welche auf grob sinnliche Genüsse gerichtet ist; als Werke des Fleisches verzeichnet hier die Schrift: Hurerei, Unreinigkeit, Unkeuschheit, Ueppigkeit, Fraß, Völlerei, Schwelgerei [1]. Der Mensch, dem diese fleischliche Gesinnung eigen ist, trägt in seiner verderbten Phantasie beständig die Bilder aller möglichen Genüsse herum; er liebt das auf solche Genüsse hingehende Bedürfniß, ruft es hervor, schwelgt zum Voraus schon im Gedanken an dieselben. Das Leben eines Solchen geht auf im Herumgaffen nach sinnlichen Objecten, im Essen, Trinken, Schlafen, in der Pflege der Wollust, in der Cultur der Sinnlichkeit, in der Selbstzubereitung zum Genuß (man ermüdet sich, um besser essen und trinken zu können), und im Ausruhen vom Genusse, um sich zu neuen Genüssen zu stärken [2]. Das ist mit Einem Worte der niedere Fleischesdienst, der zugleich die thatsächliche Herrschaft des Fleisches über den Geist in sich schließt [3]. In dieser Bedeutung

---

1) Gal. 5, 19. 21. Kol. 3, 5.

2) Augustinus beschreibt de vera relig. c. 54 die prudentia carnis, und sagt von denen, in welchen sie wirkt: Et qui sitire et esurire volunt, et in libidinem ardescere et defatigari, ut libenter edant et bibant, et concumbant, et dormiant, amant indigentiam . . . Plures enim sunt, qui haec omnia simul vitia diligunt, et quorum vita est spectare, contendere, manducare, bibere, concumbere, dormire, et in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata, quae de tali vita colligunt, amplexari.

3) *Isidor. Pelus.* epist. 127. lib. IV. (ἀποστολος) σαρκικους καλει τους παθεσι της σαρκος ἡττηθεντας, ἀπο του πλειστοδυναμουντος αὐτους καλων, οἱοι παντες οἱ ἐναγεις και ἀκαθαρτοι, και περι τας συνουσιας λυττωντες. *Ammonius* in Catena: ἑκαστη ἁμαρτια αἰχμαλωτον ὡσπερ λαβουσα ψυχην, δουλην αὐτην του παθους ποιει. *Prosper.* de vit. contempl. II. 15: Et hoc fit justo Dei judicio, ut qui cupiditati resistere noluimus ingressurae, jam resistere nequeamus ingressae. O plangendum miserabiliter mentis expugnatae servitium! *Sedulius* in cap. II. epist. ad Titum: Servitus enim quaedam est et extrema

wird mit dem Fleische identisch genommen das Blut [1]). Das Leben in diesem Fleischesdienst ist in Folge der sich selber unaufhörlich dringenden Begierden ein beständiges Ebben und Fluthen, ja ein fortgesetzter Sturm, in welchem nicht nur Begierde auf Genuß, Genuß auf Begierde folgt, sondern in welchem auch eine ununterbrochene Jagd von Begierde zu Begierde und von Genuß auf Genuß Statt findet [2]). Der Fleischlichgesinnte verkehrt den rechten, von Gott gestatteten Genuß, in den unrechten und verbotenen: er genießt nicht, um zu leben, sondern lebt, um sinnlich zu genießen. An diese erste Verkehrtheit reihen sich noch mehrere andere an, bis endlich jenes absolute Gegentheil von allem Wahren und Guten eintritt, wonach jede leibliche Bewegung und jeder sinnliche Genuß in wahrhaft dämonischer Lust nur eine bestimmte Form der sich stets selber steigernden und zu der furchtbarsten Höhe hinauf sich entwickelnden Sünde wird [3]). Wir haben so eben von einer dämonischen Lust gesprochen, die sich in der fleischlichen Gesinnung äußere. Dieses Dämonische stellte man nicht mit Unrecht als Gegensatz zum Thierischen auf. Der Mensch, welcher der gröbern Sinn-

---

conditio, vino sensus hominis occupari, *et non suum esse, sed vini.* Cfr. *Clem. Alex.* strom. IV. 3.

1) Sir. 17, 30: „Der Böse wird Fleisch und Blut sinnen.“ Dieser Ausdruck ist gleich dem des Theophylakt in Rom. 8, 6. 7: *νους σαρκικα φρονησας.* 1 Kor. 15, 50: Dieses sage ich aber, Brüder! daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können. Joh. 1, 13: Die nicht aus dem Geblüte, nicht nach dem Willen des Fleisches geboren sind.

2) *Ambros.* de interpellatione Job. l. I. c. 7. n. 23: Mare quoque ipsum temporum vicibus solet fluctuare. At vero caro nostra semper aestuat, sibi ipsa tempestas est, nec unquam a motibus procellarum miserandisque naufragiis feriatur.

3) Athanasius beschreibt Contr. Gent. n. 5. diese schreckhafte Form der Sünde also: „Die Verwegenheit der Menschen strebt nicht nach dem Nützlichen und Anständigen, sondern nach dem Möglich-Erreichbaren, und fing an, das (der Sache und dem Zweck) Widersprechende zu thun. Daher setzte sie die Hände in Bewegung zum Mord; sie verleitete das Gehör dazu, nicht zu hören; sie gebrauchte die Glieder nicht mehr zur rechtmäßigen Kindererzeugung, sondern zum Ehebruch; die Zunge ist nicht mehr zum Reden des Guten, sondern zur Lästerung, zur Schmähung und zum Meineide; die Hände zum Rauben und zum Schlagen der ihnen gleichen Menschen; den Geruchsinn zu mannigfaltigen Liebesgerüchen; die Füße zum schnellen Blutvergießen; den Bauch endlich zur Trunkenheit und zur Sättigungslust, die aber kein Genüge kennt: — was Alles Vergehen und Sünden der Seele sind, wozu jedoch keine andere Veranlassung war, als das Sichabwenden von dem Bessern.“

lichkeit oder Fleischeslust verfallen ist, und der Begierde blind folgt, wird Thier: die fleischliche Gesinnung bewirkt eine Verthierung des Menschen [1]. Neben diese Bestialisirung stellt sich eine Dämonisirung, welcher jener Mensch verfällt, der einer feinern Fleischlichkeit fröhnt, zu welcher wir aus der Zahl der Werke des Fleisches zählen dürfen: Abgötterei, Feindseligkeit, Haß, Hochmuth, Ehrsucht, Herrschsucht, Eifersucht, Sectengeist, Neid, Bosheit, Lästerung, Lügenhaftigkeit [2]. Das Dämonische hat nicht aufgehört, fleischlich zu sein. Denn von Gott, dem Gesetz und dem Guten abgewendet, hat es seine Lust in falscher Ehre, falscher Herrschsucht, eitler Herrlichkeit, vor Allem aber in der Verkehrung alles Göttlichen, Ewigen, Ursprünglichen, Heiligen, Guten und Wahren, welche Verkehrung es, soviel an ihm ist, mit äußerster Bosheit, tieffstem Grimm und innerlichstem Haß zu bewirken bemüht ist. Ganz in dem Maaße, in welchem dieses Streben ungöttlich, unheilig, unwahr, sowie gegen Idee und Gesetz ist, ist es auch fleischlich, und daher kommt es, daß man die Verthierung auch hierauf bezogen hat,

---

1) *Chrysol.* sagt serm. 2. vom verlorenen Sohne, dem Bilde des den Fleischeslüsten hingegebenen Menschen: Ab homine totus transit in bestiam .... Oneratus venter ad vitia cor deponit, premit mentem, ne supernam valeat sentire pietatem. *Clem. Alex.* Strom. IV. 3: *δουλους δε τους ὑπο ἁμαρτιαν και ταις ἁμαρτιαις πεπραμενους τους φιληδονους και φιλοσωματους οἱδεν ἡ γραφη· και θηρια μαλλον ἠ ἀνθρωπους τους παρομοιωθεντας τοις κτηνεσι θηλυμανεις ἱππους ἐπι τας των πλησιον χρεμετιζοντας, ὀνος ὑβριστης ὁ ἀκολαστος, λυκος ἀριος ὁ πλεονεκτικος, και ὀφις ὁ ἀπατεων.* Tit. 1, 12 werden die Kreter böse Thiere und faule Bäuche genannt. *Anselm.* de concord. praescient. Dei cum libero arbitr. c. 13: Quoniam ergo (homo) deseruit justitiam, perdidit beatitudinem; et voluntas, quam bonam et ad bonum suum accepit, fervens desiderio commodorum, quae non velle nequit; quia vera commoda rationali naturae convenientia, quae perdidit, habere non valet; ad falsa et *brutorum animalium* commoda quae *bestiales appetitus* suggerunt, se convertit.

2) Bellarmin beschreibt den Unterschied zwischen Bestialisirung und Dämonisirung in seinen Controversen, und zwar de amissione gratiae et statu peccati l. I. c. 2 also: Ab objectis autem generatim duo ducuntur genera peccatorum. Alia enim sunt peccata *carnalia*, alia spiritualia, juxta illud Apostoli I Corinth. 7: *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.* Est autem haec plena atque perfecta partitio. Siquidem res omnes, ad quas inordinate convertimur, cum peccamus, aut sunt bona apprehensa sensibus carnis, ut cibus, potus, concubitus, aut intelligentiâ, ut honor, potestas, divitiae. Per conversionem ad priora fiunt peccata carnalia, per conversionem ad posteriora fiunt peccata spiritualia. Illa nos reddunt similes *belluis*, ista *daemonibus*; et latine dicuntur illa flagitia, ista scelera, vel facinora.

wie Chrysostomus, der sagt: „Was sind aber das für Thiere? Zorn, Unmuth, Neid, Zank, Verläumdungen, Anklagen, Lüge, Heuchelei, Nachstellungen, Wünsche wider die, welche kein Unrecht gethan, Vergnügen über die Schande der Mitdienenden, Trauer über ihr Wohlergehen, Begierde nach Lob, Sucht nach Ehre (dieses am allermeisten die menschliche Seele Erniedrigende), Lehren zur Ergötzung, unfreie Schmeicheleien, unedle Kriechereien, Verachtungen der Armen, Dienstbarkeiten gegen die Reichen, unbedachtsame Ehrerbietungen und nachtheilige Vergünstigungen, die Gefahr bringen sowohl den Gewährenden als den Empfangenden, knechtische und allein den Nichtswürdigsten der Sklaven geziemende Furcht, Aufgeben der Freimüthigkeit, von Demuth zwar viel Schein, aber nirgends Wahrheit" [1]. So bleiben auf der Scala der Fleischlichkeit das Thierische und Dämonische nicht immer von einander getrennt, sondern es steigt bald das Dämonische in das Thierische herunter, bald bewegt sich das Thierische in das Dämonische hinauf. Damit ist aber der Begriff des Fleischlichen noch nicht erschöpft. Denn wenn fleischlich überhaupt jede Gesinnung ist, die sich irgendwie der Idee des Guten widersetzt [2]; so ist die Art und Weise, wie sich eine solche Gesinnung bethätiget, eine sehr mannigfaltige. Fleischlich ist, wer, stolz und aufgeblasen, von dem von Gott geordneten Organismus des kirchlichen Lebens, der sein gottgesetztes, kirchliches Haupt hat, sich lossagt, um in falscher Selbstständigkeit dazustehen, zu wirken, zu wachsen und fortzuschreiten [3]; fleischlich ist, wer der Obrigkeit Hohn spricht und höhere Würden lästert [4]; fleischlich ist, wer sich aus dem

---

1) *Chrysost.* de sacerdot. III. 9. Paulus nennt 1 Kor. 15, 32 den Kampf, den er zu Ephesus (Apstg. 19) mit der Gewinnsucht zu kämpfen hatte, einen Kampf mit wilden Thieren: dazu die Erklärung des Theophylakt. Unter Hinweisung auf Herm. Pastor. l. I. vis. 4. erklärt Clemens Alex. Strom. IV. 9 den Satan als *θηριον ἀγριον*. Cyrill v. Alex. legt in cap. 59 Jesaiae den Juden *θηριοπρεπη γνωμην* zu.

2) *Methodius* bei Epiphanius haeres. 64: *ὁ ἀποστολος οὐ την σαρκα μη ὑποτασσεσθαι τῳ ἀγαθῳ ἐφη, ἀλλα το φρονημα της σαρκος, οἱον την ὁρμην αὐτης, αὐτην την προς το ἀδικον ἐκκαυσιν.*

3) Kol. 2, 18. 19: Lasset euch von Niemanden irre führen, der sich mit Dingen befaßt, die er nie gesehen hat, und vergebens sich blähet im Sinne seines Fleisches, und der sich nicht an das Oberhaupt hält, von welchem der ganze Leib, durch Glieder und Bande verbunden und zusammengehalten, zu göttlicher Größe heranwächst.

4) 2 Petr. 2, 9. 10: Der Herr weiß die Frommen aus der Probe zu erlösen, die Lasterhaften aber aufzubewahren zur Strafe am Tage des Gerichts,